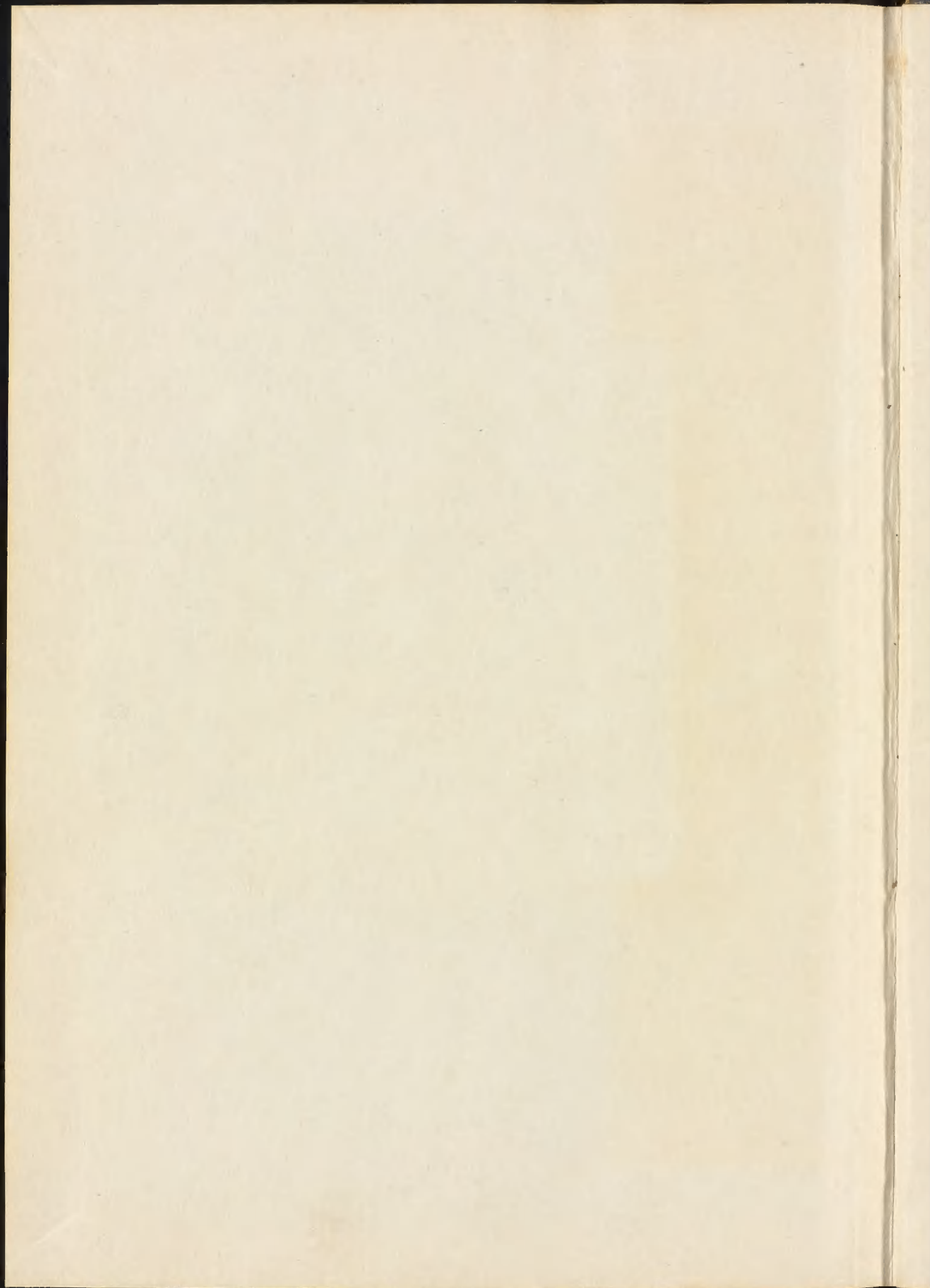
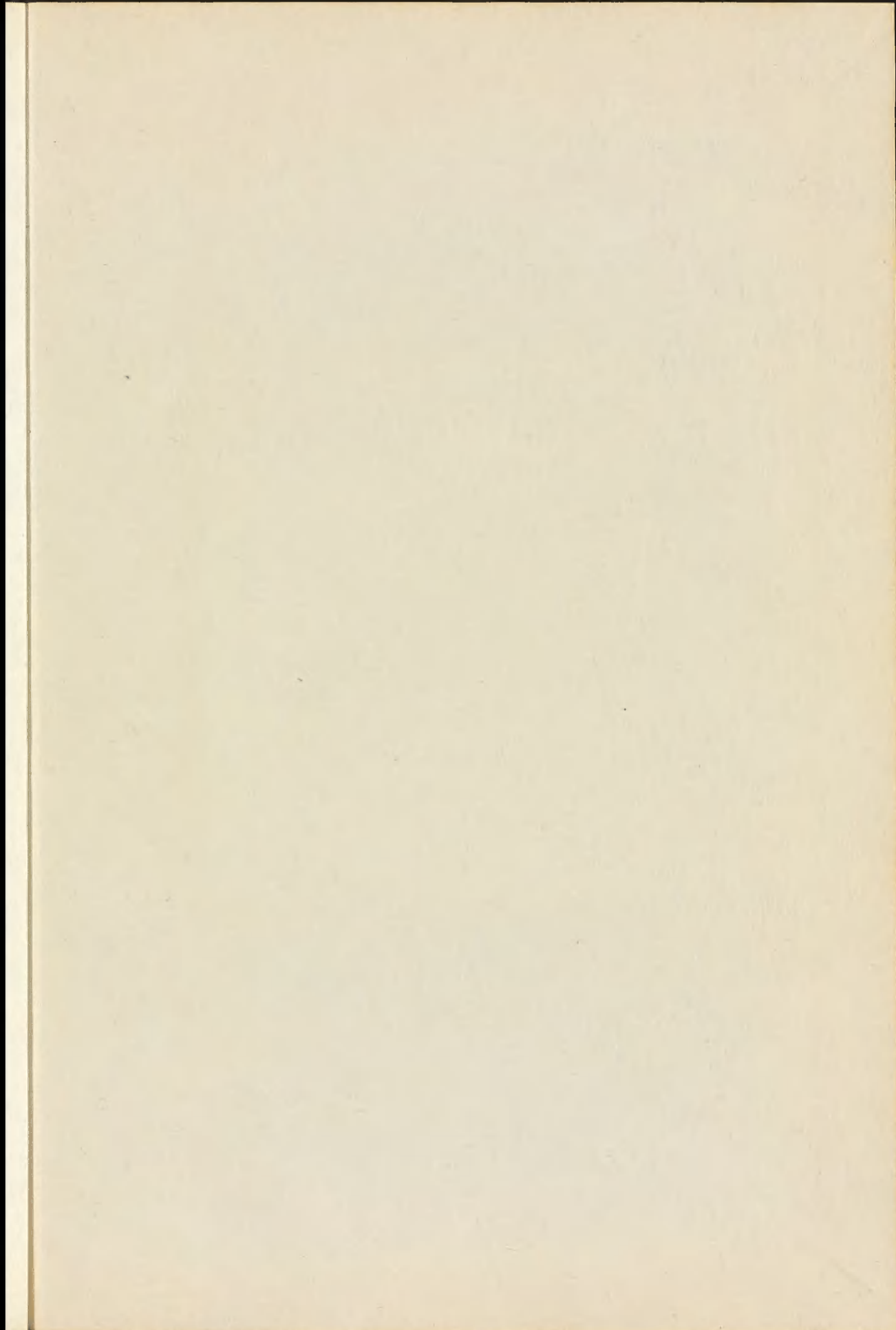
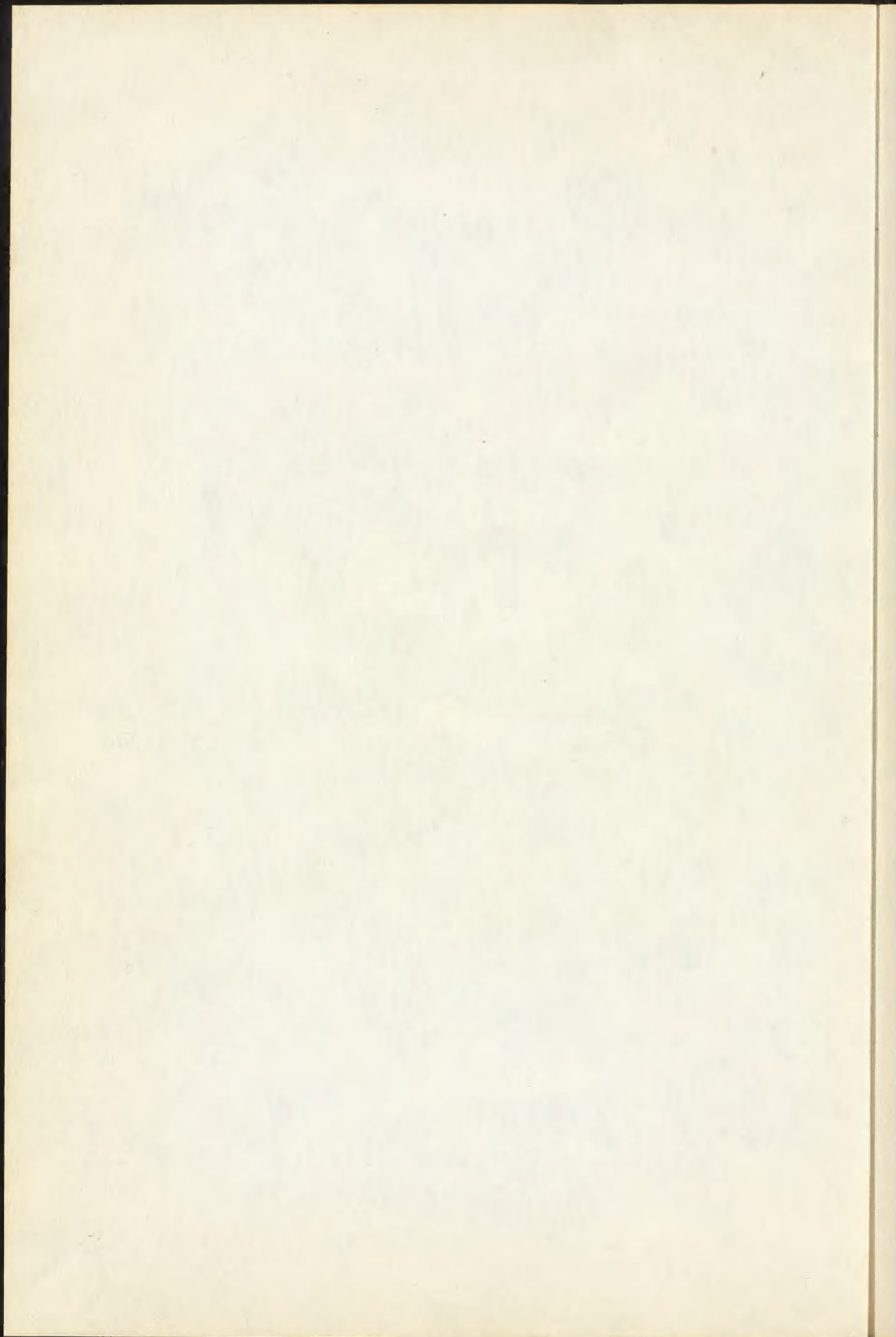


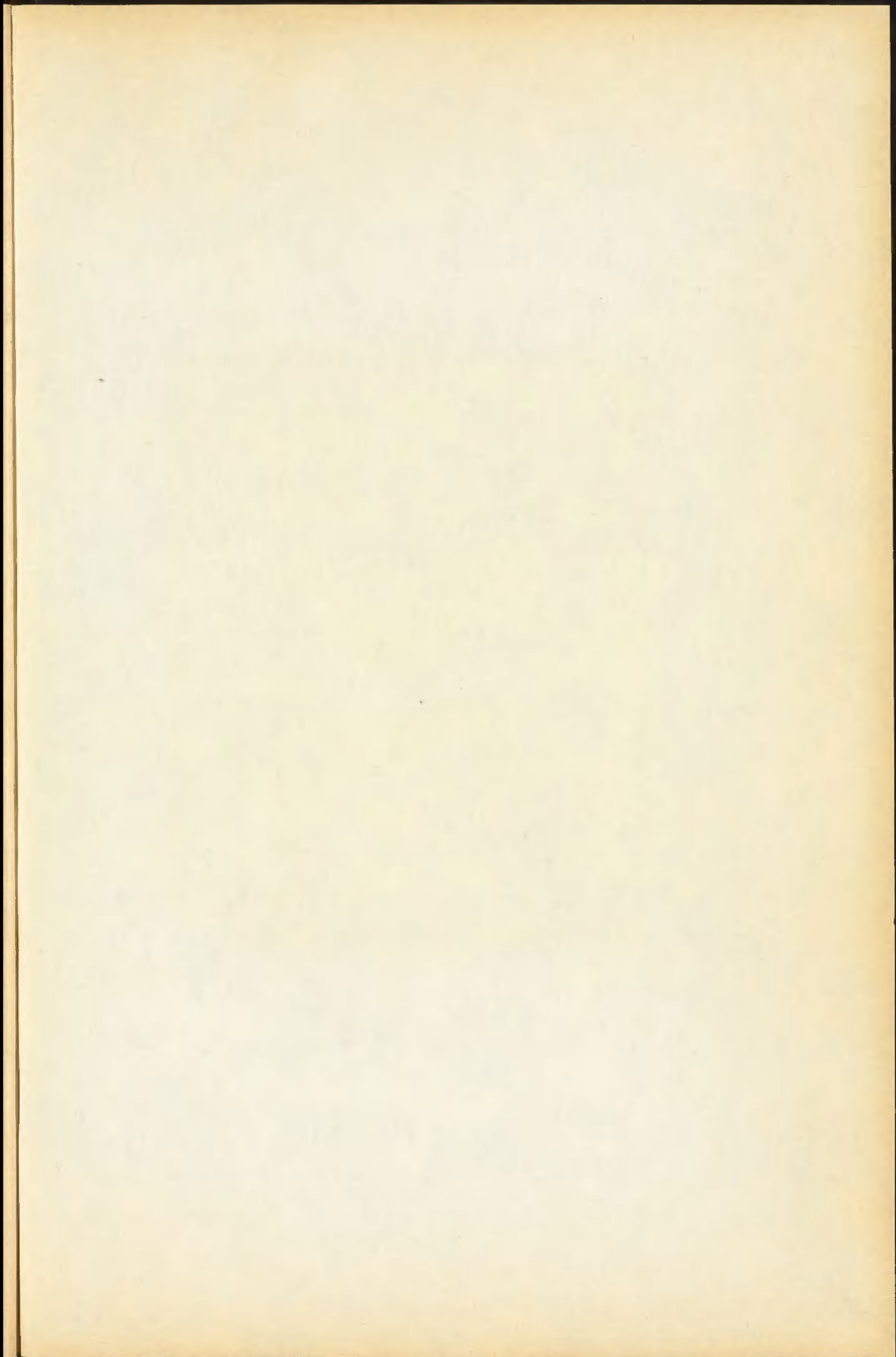
THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

—◆—
GENERAL LIBRARY









مُوافِقُ صَحِيحِ الْمُنْقُولِ

لصَّريحِ المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة
رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله وللمؤمنين !

بتحقيق

محمد محي الدين عبد الحميد محمد حامد الفقي
أستاذ في كلية أصول الدين و رئيس جماعة أنصار السنة الحمديدية

الجزء الأول

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة الحمودية بالمدينة المنورة

مطبعة السنة الحمديدية

١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

BP

160

• I 25

2/1

~~• I 25~~

~~160~~

~~BP~~

فهرس

الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

في النبي	مقدمة الطبع
أهل التحريف والتأويل	٤ قانون الرازي وأتباعه في الاستدلال
دعواهم أن الحق هو ما عرف بالعقل	» دعواهم وجوب تقديم العقل على
معنى لفظ « التأويل » في القرآن	٥ النقل
رأى الصحابة والسلف في معنى	٥ سبق الغزالي للرازي في هذا القانون
لفظ « التأويل »	» رأى أبي بكر بن العربي في الغزالي
أهل التضليل والتجهيل	» القانون العقلي للباقلاني وأبي المعالي
زعمهم أن الرسول لم يبين المراد	» جعلهم الوصى تابعا لما عرفته عقولهم
من آيات الصفات	» مشابهة قانون المتكلمين لقانون
تخالفهم في تعيين المشكل والمتشابه	النصاري
من آيات الصفات	» قانون الجهمية والفلاسفة
خطبة الإمام أحمد في الرد على	» موقف الفلاسفة والمتكلمين
الزنادقة والجهمية	والصوفية من النصوص
الأدلة نوعان : شرعية وعقلية	» أهل الوهم والتخيل
رأى المدعين لمعرفة الإلهيات	» قانون ابن سينا في رسالة الأضحوية
بالعقول	» زعم الفلاسفة أن الأنبياء تكذب
لا بد في بيان مراد الرسول من	على الجمهور
دفع المعارض العقلي	» المفاضلة بين الولي والفيلسوف
بيان فساد قانون الفلاسفة	» وبين النبي
	٤ رأى الباطنية والفلاسفة الصوفية

- ٩ لا بد مع الاستدلال بالنقل من بيان فساد المعارض العقلي
- » دليل يحمل على فساد المعارض العقلي
- » طريق تفصيل الأدلة على فساد المعارض العقلي
- ١٠ تخصيص هذا الكتاب لإبطال دعوى تقديم العقل على النقل
- » لا يجوز أن يتكلم الرسول بكلام مدلوله ومفهومه باطل
- » القائلون بالتأويل الاصطلاحي يقدحون في الرسول
- » بيان الرسول ما يجب لله من الأسماء والصفات
- » بيان الرسول للحق أكمل من بيان كل أحد
- » لا بد في القول والفعل من قدرة وعلم وإرادة
- ١١ الرسول أعلم الخلق بالحق
- » قول كثير من الناس في أصول الدين مخالف لما جاء به الرسول
- » سؤال هام وجهه لابن تيمية وهو في مصر
- » هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من أصول الدين، وإن
- لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا؟
- ١٢ إن قيل بالجواز فما وجهه وقد نهى الرسول عن الكلام في ذلك
- » إن قيل بالجواز فما وجهه ، وقد نهى الرسول عن الكلام في ذلك؟
- » إن قيل بالجواز فهل يجب ذلك؟
- » هل نقل عن الرسول ما يقتضي وجوب ذلك؟
- » هل تكفي المجتهد في أصول الدين غلبة الظن ، أو لا بد من اليقين؟
- » هل يعذر المجتهد في أصول الدين إذا لم يصل فيها إلى اليقين؟
- » هل يكلف المجتهد الوصول إلى اليقين في أصول الدين؟
- » هل يعتبر تكليفه هذا من باب تكليف ما لا يطاق؟
- » إذا قيل بالوجوب فلم لم ينص الشارع على ما يعصم من الخطأ؟
- » جواب ابن تيمية المحكم على كل هذه الأسئلة
- » السؤال الأول وارد بحسب الأوضاع المبتدعة
- » لا يجوز القول بأن أصول الدين

لم ينقل فيها كلام عن النبي	١٤	ضرب ابن تيمية مثالا لذلك القياس
إثباته تناقض هذا السؤال في نفسه	١٥	برهنته بقياس الأولى على ثبوت
أصول الدين نوعان : مسائل	١٣	وجوب الوجود للاله
ودلائل هذه المسائل	»	برهنته بقياس الأولى على ثبوت
كل مسائل أصول الدين بينت	»	المعاد
في القرآن والسنة بيانا شافيا	١٥	استدلال بعض الفلاسفة والمتكلمين
نقصان عقل من يظن عدم احتمال	»	على ثبوت المعاد غير كاف
النقل على مسائل أصول الدين	»	تفاوت القضاء العقلية لتفاوت
دلائل مسائل أصول الدين وبيانها	١٤	التصور والأذهان
في القرآن والسنة	١٦	حقيقة الإمكان الذهني
دلالة الكتاب والسنة ليست	»	الفرق بين الإمكان الذهني
بطريق الخبر المجرد فقط	»	وبين الإمكان الخارجي
في القرآن أدلة عقلية على أصول	»	بماذا يعلم الإنسان الإمكان الخارجي
الدين لا يقدرها أحد من هؤلاء	»	مجرد العلم بالإمكان شيء لا يكفي
قدرها	»	في إمكان وقوعه
أمثال القرآن أقيسة شمولية مؤلفة	»	أمثلة من أدلة القرآن العقلية على
من مقدمات يقينية	»	ثبوت المعاد
العلم الإلهي وما يجوز استعماله فيه	»	استدلال القرآن بالنشأة الأولى
من الأدلة	»	على ثبوت المعاد
أقيسة الفلاسفة في المطالب الإلهية	١٧	شرح ابن تيمية لهذا الدليل
لا توصل إلى الحق	»	القرآني
قياس الأولى هو الذي يجوز	١٨	اشتغال القرآن على الأدلة القطعية
استعماله في العلم الإلهي	»	على المطالب الدينية

١٨	أدلة القرآن العقلية على التنزيه والتقديس	٢١	قول أبي الهذيل بفساد حركات أهل الجنة
»	ما أضافه الفلاسفة وسواهم إلى الله تقدس من الولادة	»	ما التزمه الأشعرى من الباطل بسبب أدلته
١٩	أدلة القرآن العقلية على التوحيد	»	التزام المعتزلة وغيرهم نفى الصفات والقول بخلق القرآن من أجل أدلتهم
»	بيان ابن تيمية وتفصيله لهذه الأدلة	»	نفهم رؤية الله في الآخرة وعلمه على عرشه
٢٠	اشتمال القرآن والسنة على أصول الدين مسائل ودلائل	»	دخول هذه اللوازم الكلامية عند أربابها في أصول الدين
»	مسائل الفلسفة والكلام ودلائلها ليست من أصول الدين	»	مخالفة هذه اللوازم لأصول الدين الحق وفروعه
»	طريق استدلال أهل الكلام على حدوث العالم	»	الإيهام والإجمال في مسمى أصول الدين عند الكلاميين
»	لم يدع الرسول الناس إلى الإقرار بالخلاق بهذا الطريق	»	بطلان أصول دين من شرع ديننا لم يأذن به الله
»	إقرار الأشعرى أن طريقة الكلام ليست طريقة الرسل	»	الدلائل ملزوم لدليله
»	في مقدمات أدلتهم ما يمنع ثبوت المدعي بها	»	يستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه وعلى ثبوته بثبوت لازمه
»	حال من يعتمد على أدلة الكلاميين في أصول دينه	»	لا يترتب على بطلان الملزوم بطلان اللازم
٢١	ما التزمه الكلاميون من الباطل من أجل أدلتهم	»	ملزوم الباطل باطل
»	قول جهم بفساد الجنة والنار	»	

الفلسفة والكلام	٢٢	إذا بطل اللازم بطل الملزوم	»
الاختلاف في تحديد مفهوم الجسم	٢٤	المخلوقات تستلزم ثبوت الخالق	»
ذم السلف لمن يدخل هذه	»	ولا يلزم من عدمها عدم الخالق	»
الاصطلاحات في أصول الدين	»	الدليل الذي يستلزم المدلول يجب	»
متي يجوز استعمال اصطلاحات	»	طرده ولا يجب عكسه	»
الفلسفة والكلام	»	الحد يجب طرده وعكسه	»
لا بد في النقد من الخبرة بالمنقود	»	الطرد والعكس في العلة التامة	٢٣
وفي الحكم بالحكم عليه	»	والعلة المقتضية	»
الحاجة إلى معرفة معاني الفلسفة	»	لا يكره مخاطبة أهل الاصطلاح	»
والكلام للحكم عليها بالكتاب	»	باصطلاحهم عند الحاجة	»
جواب سؤال: هل يجوز الخوض	٢٥	كرهه ذلك عند عدم الحاجة	»
في مسائل أصول الدين	»	جواز ترجمة القرآن والحديث	»
ما يعتبر حقيقة من أصول الدين	»	لمن يحتاج إلى ترجمتها	»
لا يجوز النهي عنه	»	يقرأ المسلم كتب الأمم وكلامهم	»
ما هي الأمور التي نهى عنها	»	عند الحاجة	»
الكتاب والسنة؟	»	سبب ذم السلف للكلام	»
النهي عن القول على الله بغير علم	»	وصف الإمام أحمد لأهل البدع	»
وبغير الحق وعن الجدل في الحق	»	لا بد من وزن معاني الكلام	٢٤
نهى القرآن عن الجدل بالباطل	»	والفلسفة بالكتاب والسنة	»
وفي آيات الله	»	اصطلاحات الفلسفة والكلام	»
نهى القرآن عن التفرق	٢٦	لم ترد في كلام النبي والصحابة	»
موافقة السنة للقرآن في النهي عن	»	والسلف	»
هذه الأمور	»	الاختلاف في تحديد مفاهيم	»

٢٦	لم ينفه الكتاب والسنة عن معرفة أصول الدين	٣٠	كفر من يرتاب في القرآن أو يعرض عنه اتباعا لهواه
٢٧	جواب سؤال: هل يجب الخوض في مسائل أصول الدين؟	٣١	نعت القرآن للمنافقين
»	معرفة ما جاء به الرسول فرض كفاية	»	في آيات القرآن عبر دالة على ضلال من تحاكم إلى غير الكتاب والسنة
٢٨	تنوع الواجب على الأعيان في هذه المسائل بتنوع قدرهم وحاجاتهم	»	زعم التوفيق بين الأدلة الشرعية وعقليات المشركين وأهل الكتاب
»	جواب سؤال: هل يكفي المجتهد في أصول الدين غلبة الظن؟	٣٢	المخطيء بالتفريط في اتباع القرآن من أهل الوعيد
»	دعوى وجوب الاستدلال على كل أحد بأدلة تفيد اليقين	»	غفران خطأ المجتهد في طاعة الله ورسوله باطنا وظاهرا
»	خطأ هذه الدعوى في الإطلاق والعموم	»	الاستدلال من القرآن على ذلك
»	قد تكون أدلة الكلام القطعية أغلوطات حقيقية	»	تحقيق الخلاف في مسألة التكليف بما لا يطاق
»	وجوب العلم واليقين فيما أوجبه الله من ذلك	»	القول بجوازه ووقوعه مع التنازع في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق
٢٩	الوجوب معلق باستطاعة العبد	»	ما اتفقوا عليه أنه لا يطاق وتنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه
»	التفريط في اتباع القرآن أساس الضلال والعجز عن فهمه	٣٣	أمثلة للنوع الأول
»	من عمل بما في القرآن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة	»	الاستطاعة المصححة للفعل لا يجب مقارنتها للفعل
		»	الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل مقارنة له

٣٣	أمثلة من القرآن على الاستطاعتين	٣٥	إطلاق القول بـكليف ما لا
»	التنازع فيما أمر به وعلم الله أو		يطاق بدعة
»	أخبر أنه لا يكون	■	عدم جواز مقابلة الباطل بالباطل
»	رأى غالبية القدرين في هذه المسألة		وإن قصد به الخير
٣٤	مخالفة جمهور الناس لهم ونقضهم	٣٦	لا بد في رد البدعة من العبارة التي
	لدعواهم		لا يشتبه فيها الحق بالباطل
»	البحث في الفعل الذي لا يطيقه	»	إدخال بعض السلف المجبرة في
	العاجز عجزا حقيقيا		مسمى القدرية
»	الاتفاق على عدم وقوعه في	»	جواب الزبيدي والأوزاعي لمن
	الشريعة		سألها عن الجبر
»	لم ينفزع في ذلك إلا بعض الغلاة	»	شرح جواب الزبيدي
	المائلين إلى الجبر	٣٧	» » الأوزاعي
»	التنازع في جواز الأمر به عقلا	»	إنكار الثوري لكلمة « جبر »
»	هل يجوز من جهة العقل الأمر		وجعله مكانها كلمة « جبل »
	بالجمع بين النقيضين أو الضدين	»	جواب الأوزاعي في الجبر أقوم
»	زعم بعض الغلاة بوقوع ذلك في		من جواب الزبيدي
	الشريعة	٣٨	الامتناع من إطلاق اللفظ المجمل
»	محاولة استدلالهم على دعواهم من		المشبه
	القرآن	»	مروريات عن الخلال في كراهية
٣٥	تنوع النزاع في مسألة الكليف		القول بكلمة « أجبر الله »
	بما لا يطاق تارة إلى الفعل المأمور	»	رأى الإمام أحمد في ذلك
	به وتارة إلى جواز الأمر	»	قصة ابن حنبل مع أحمد بن علي
»	رد شبهة من جعلها قسما واحدا		في رده على جبري وقدري
	وادعى تسكيف ما لا يطاق مطلقا		

الحكم والفرقان	٣٨	لا يرد على المبتدعة باصطلاحات
بدع الخالفين هي إمامهم وفرقانهم	٤٢	الكلام إلا الخبير بها
من هم الحرفون للحكم عن مواضعه ؟	»	المعنى الحق الذي عبر عنه المبتدعة
قول القائل إذا تعارضت الأدلة	٤٣	بكلمة « جبر »
السمعية والعقلية والرد عليه	»	المعنى الحق الذي سمّوه جبرا
بناء قوله على ثلاث مقدمات	»	لا ينافي الأمر والنهي ولا حسن
كلها باطلة	»	الفعل وقبحه
دليل مجمل على فساد هذا القول	»	هل الشارع لم يوجد نصا يعصم
بعدم جواز تعارض القطعيين	»	من المهالك في أصول الدين ؟
وجوب تقديم القطعي على الظني	٤٤	جواب ابن تيمية على السؤال
والترجيح بين الظنيين	»	السابق
كل دليل سمعي قطعي يمتنع أن	»	هذا السؤال منشؤه الإعراض
يعارض قطعي عقلي	»	عن الكتاب والسنة
منشأ الخطأ تقديرات يلزم عنها	»	نص الشارع على كل ما يعصم
لوازم باطلة يثبتونها	»	من المهالك في أصول الدين
أمثلة لذلك من كلام علماء الكلام	٤٥	القرآن هو الحاكم بين الناس
موقفهم من أفعال العباد	»	فيما اختلفوا فيه
حجج المعتزلة والجبرية في هذه	»	الواجب معرفته ليكون الحكم
المسألة	»	في الخلافات الدينية صحيحا
إبطال أهل السنة والمعتزلة	٤٦	معرفة معاني الكتاب والسنة
لحجة الجبرية	»	ومعرفة معاني ألقاظ الخالفين
إبطال حجة المعتزلة وأهل السنة	»	نهي السلف عن إطلاق
في الرد على الجبرية	»	موارد النزاع
التعارض بين الدليل السمعي	٤٧	كلام الله ورسوله هما الإمام في

- ٤٧ تفصيل الأدلة في فساد مقدماتهم
والعقل معلوم الفساد بالضرورة
» الثلاثة التي بنوا عليها قولهم
» إذا تعارض العقل والنقل ■
» الدليل الأول عن تحديد المراد
من الدليلين
» الدليل الثاني منع انحصار القسمة
فيما ذكره القائل
٤٨ الدليل الثالث تحديد المراد بقولهم
■ إن العقل أصل النقل
» ليس العقل أصلاً في ثبوت الشرع
في نفسه
٤٩ تحديد مفهوم «كلمة العقل» الذي
يجب تقديم أدلته على النقل
٥٠ تقديم السمع لا يقدر على العقل
المزعوم أنه أصله
٥١ القول بتقديم المعقولات التي يعلم
بها صحة السمع
» أدلة تفصيلية على فساد قانون
الفلسفة والكلام في المعارف الإلهية
» العلم بصدق الرسول لا يتوقف
على العقلات المعارضة له
» هل العلم بالصانع فطري ضروري
أو نظري ؟
٥٢ الرأي في تكفير مخالف الحق
من أهل الصلاة
» رأى الأشعرية والفقهاء
وأبي إسحاق
٥٣ دلالة العقل ودلالة المعجزة
جلالة الأدلة في القرآن على أصول
الإسلام
٥٤ طريق المتكلمين وغيرهم في إثبات
حدوث العالم من في الجسمانية ليست
طريق الرسول ولا الصحابة
والتابعين
» عدم توقف العلم بصدق الرسول
على هذه الطريق
» الدليل الرابع : ليس في القرآن
والسنة متواترها وآحادها ذكر
ما يدل على طريق الفلاسفة
والمتكلمين وليس فيه ذكر الجسم
والتحيز والجهة لا بنفي ولا إثبات
لا يتوقف الإيمان بالرسول على
شيء لم يخبروا به عما يدين به المتكلمين
» الدليل الخامس فساد طرقهم في
إثبات حدوث الأجسام وإمكانها
وإمكان صفاتها
٥٥ امتناع أن يكون العلم بالصانع

- موقوفا على هذه الطرق الفاسدة
 ٥٥ الدليل السادس ليس في إثبات
 الصفات مخالفة لموجب العقل
 ٥٦ من خالف صحيح المنقول خالف
 أيضا صريح المعقول
 » اعتراض على من قالوا : إن إثبات
 الصانع بطريق حدوث الأعراض
 ولزومها للأجسام ، وأن مستلزم
 الحادث فهو حادث - طريق لم
 يدع الأنبياء إليها
 » الاعتراض الأول بمنع القول أن
 الأنبياء لم يدعوا إليها
 » زعم المعتضدين أن الخليل استدل
 بطريقهم في إثبات الصانع
 ٥٧ دعواهم أن في القرآن دلالة على
 أنه ليس بجسم
 » دعواهم أن التجسيم نفي
 » استدلال ابن سينا وأتباعه والرازي
 بالأفول على الإمكان
 ٥٨ الاعتراض الثاني بتسليم عدم
 دعوة الأنبياء بهذه الطريق
 وليكنهم أحوال الناس في معرفة
 الله على العقل
 » قول ملاحة الفلاسفة والباطنية
 ٥٩ الرد على الاعتراض الأول بوجوده
 » الدليل الأول : في القول بهذا
 الاعتراض إثبات معارضة السمع
 للسمع
 » الدليل الثاني : إثبات أن الرسول
 لم يدع الناس بهذه الطريق
 » الدليل الثاني من القرآن والحديث
 ٦٠ الدليل الثالث : ما استشهد به
 المعارضون من أقوال الأنبياء غير
 دال على دعواهم
 ٦١ قصة الخليل ومعنى الأفول فيها
 يدل على نقيض دعواهم
 ٦٢ تصنيف الرازي « السر المكشوف »
 على مذهب عباد السكواكب
 » اعتراض للمنازعين أن الخليل
 إنما أراد أن هذا رب العالمين
 » رد الاعتراض بأن قصة الخليل
 حجة عليهم
 » فساد قول من جعل الأفول
 بمعنى الإمكان
 ٦٣ قضية « كل متحرك محدث

- أو كل متحرك ممكن « ليست
ضرورية فطرية
- ٦٣ تحديد معنى التغير في قضية
« كل متغير يحدث أو ممكن »
- « رد استدلالهم على نفي الصفات
بكلمة «أحد أو واحد» في القرآن
- ٦٤ إبطال تفسيرهم لكلمة أحد
بآيات قرآنية
- « تعدد ورود كلمة أحد في القرآن
بغير المعنى الذي قصدوه
- ٦٥ كلمة « الصمد » تدل على إثبات
الصفات لا على نفيها
- « قوله تعالى « ليس كمثله شيء »
وقوله « هل تعلم له سميا » لا يدل
على نفي الصفات
- « احتجاجهم بقولهم « الأجسام
متماثلة »
- « هذا التماثل يعلم بالعقل لا من اللغة
معنى لفظ المثل في اللغة
- « اللغة تدل على أن الإنسانين
المشتركين في كثير من الذاتيات
والخواص قد لا يكون أحدهما
مثل الآخر
- ٦٦ لم ينزل القرآن بلغة من قال
- « الأجسام متماثلة »
- ٦٦ تفسير لفظ « كيف »
قوله تعالى « لم يكن له كفواً
أحد » لا ينفي اتصافه بصفات
الكمال
- « القول بمتاكلة كل ماله حقيقة
وصفته وقدمه لماله هذه الأمور
باطل عقلاً وسمعاً
- ٦٧ الدليل الرابع على فساد قول
المعتضدين بأن في القرآن ما يدل
على طريقهم
- « إن كان في القرآن ما يدل على
مقدمة واحدة من دليلهم فليس
فيه مطلقاً بقية المقدمات
- « تفسير لفظ « الجسم » الواردة في القرآن
ذكر مقدمة واحدة فقط من
الدليل في القرآن لا يفهم منه
ذكر الدليل كله
- ٦٨ خفاء قضايا أدلة الفلسفة والكلام
في إثبات الصانع
- « زعم أن استلزام الأجسام
للحوادث ظاهر
- « الرد على هذا الزعم وإثبات أن هذه
المقدمة منشأ غلط كثير من الناس

- ٦٧ ألفاظ : الحادث والممكن والمتميز
والجسم والجهة والحركة والتركيب
ألفاظ مجملة تتناول أنواعا مختلفة
- ٦٨ المعنى الحق في قول القائلين
بأن القرآن قديم أو غير مخلوق
- ٦٩ مورد النزاع في قضية « ما لا يسبق
الحوادث فهو حادث » والمعنى
الأول لهذه القضية
- » بطلان زعم الفلاسفة أن الفلك
لم يزل متحركا بخلاف كون الله
لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا
أو قادرا
- ٧٠ القرآن دال على أن العالم ومادته
حادثين مخلوقين لله
- » رأى الفلاسفة أن مادة العالم قديمة
القول بأن القرآن دل على إبطال
حوادث لا أول لها والرد عليه
- ٧١ ما استشهد به القائلون بذلك من
القرآن غير دال على دعواهم
- » قضية حدوث العالم أو عدم
حدوثه وتحديد معنى لفظ العالم
تحديد معنى حدوث العالم عند
الأنبياء
- ٧٢ مراد الجهمية بحدوث العالم
- ٧٢ مراد ملاحدة الفلاسفة بحدوث
مفهوم الحدوث عند الفلاسفة
لا يعرف من اللغات
- » القول بحدوث العالم كما فهمه
الفلاسفة ليس قول الأنبياء
- » قول أرسطو بقديم العالم
رأى الفارابي وابن رشد وابن سينا
- » الدليل الخامس على فساد قول
من قال : إن القرآن يدل على
طريقه في إثبات الصانع ونفي
صفاته
- » نفي الجسمية عن الله لا يدل على
نفي صفاته ولا على تنزيهه عن
النقائص
- » تقدير مناظرة بين مثبت وناف
للصفات
- ٧٤ نفي الملحد للأسماء والصفات
والرد عليه
- ٧٥ الأدلة على فساد قول القائلين بأن
السمع يدل على إثبات الصفات
ولكن العقل يدل على النفي
فيجب التزام مادل عليه العقل
إلزامهم بالتناقض أو بالجهل
بطرق الأنبياء

٧٥	الدليل الثاني : صدق الرسول	٨٢	النبوة لاتنال بالاجتهاد
	يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى	٨٣	اعتراض على الدليل السادس
	هذا النفي العقلي		والرد عليه
»	موسى بن ميمون في اليهود	٨٤	الدليل السابع : الممكن هو تقديم
	كالغزالي في المسلمين		الأدلة الشرعية لا العقلية
»	الدليل الثالث : كل من آمنوا	٨٥	الشرع في نفسه صادق والعلم
	بالرسل وهم أمم كثيرة لم تحتج		بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن
	في إيمانها إلى طريق الفلاسفة	٨٦	كل ما خالف النصوص الصريحة
	والمتكلمين		شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها
»	الرابع : بيان فساد أقوالهم	»	الدليل الثامن المسائل التي تعارض
	المخالفة لنصرة الأنبياء كما سيذكر		فيها العقل والسمع غير بينه ولا
»	الخامس : توافق الأدلة العقلية		معروفة بصريح العقل
	الصحيحة وما أخبرت به الأنبياء	٨٧	لا يوجد ذلك إلا في حديث
»	العود إلى إثبات فساد قول من		مكذوب أو في دلالة ضعيفة
	قال : إذا تعارض العقل والنقل		غلط المستدل بها على الشرع
	قدم العقل على النقل بدليل رابع	٨٧	مثال الأول : حديث عرق الخيل
»	إما أن يكون العقل عالما بصدق		الذي كذبه بعض الناس على
	الرسول أو غير عالم فإن لم يكن		أصحاب حماد
	عالمًا امتنع المتعارض ، وإن كان	»	مثال الثاني الحديث القدسي
	عالمًا علم ثبوت ما أخبر به الرسول		■ عبدى مرضت فلم تعدنى الخ »
	في نفس الأمر	٨٧	ليس في الحديث الصحيح مخالفة
٧٩	الدليل الخامس		لسمع ولا عقل
٨٠	الدليل السادس : إذا تعارض	»	معنى الحديث ومراد قائله
	الشرع والعقل وجب تقديم الشرع	٨٨	مخالفة أتباع إرسطوله

٨٨	في المنطق من الخطأ ما لا ريب فيه	٩١	ما نقل في كتاب مقالات
٨٩	كلام إرسطو وأتباعه والفارابي		الإسلاميين للاشعري وكتاب
	وابن سينا والسهروردى وابن		الدقائق للقاضي أبي بكر عن آراء
	رشد في الالهيات فيه مخالفة		الفرق
	للعقل والنقل	٩٢	مصير كثير من الفلاسفة والمتكلمين
»	ما في كلام العلاف والنظام		والصوفية إلى الحيرة في النهاية
	وأبي الحسين البصري والنجار	»	حيرة الشهرستاني وأبو عبد الله
	والضرارية والكلابية والكرامية		الرازي
	والاشعرية من مخالفة للعقل	٩٣	رجوع الرازي إلى طريقة القرآن
	والنقل		في الصفات
»	ما في كلام أتباع أئمة الفقهاء من	»	حيرة ابن أبي الحديد وهو من
	بدع ومخالفة للنقل		فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة
٩٠	النصوص الثابتة لم يعارضها قط	»	توقف الغزالي في النهاية وإحاطته
	معقول صريح		إلى الكشف الصوفي
»	الدليل التاسع : عدم انضباط	٩٤	طريق الغزالي في مناظرة الفلاسفة
	القول بتقديم معقول الإنسان		إبطال بلا إثبات
	على النصوص النبوية	»	خطر معرفة الكلام والفلسفة
»	التناقض بين المتكلمين وآرائهم		من غير المعرفة القائمة بالكتاب
»	مناقضة أصل الشيعة والمعتزلة		والسنة
	وهو التوحيد والعدل لأصل	»	حيرة الكلاميين في أصول مسائل
	مخالفهم من متكلمة أهل الإثبات		الإلهيات وتناقضهم فيها
٩١	المعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة	٩٥	الهدى فيما جاء به الرسول
	أهل الإثبات	٩٧	كل ما عارضوا به الشرع من
»	الشيعة أعظم تفرقا واختلافاً من		العقليات يعلم بالعقل الصريح
	المعتزلة والفلاسفة لا يجمعهم جامع		بطلانه

- ٩٧ لم يصل أساطين الفلسفة والكلام إلى معقول يناقض الكتاب والسنة
- ٩٨ أهل الجهل البسيط أو المركب من الفلاسفة والمتكلمين
- » الدليل العاشر معارضة دليلهم بنظير ما قالوه
- ٩٩ ليس عند المعارضين معقول سالم عن المعارضة
- ١٠٠ اعتراض على هذا الدليل والرد عليه بجوابين
- » الجواب الأول امتناع تعارض القطعيين من السمع والعقل
- » الجواب الثاني الأدلة العقلية المعارضة للسمع غير الأدلة التي يعلم بها صدق الرسول
- ١٠١ اعتراض على هذا وجوابه
- ١٠٣ موقف الناس مما جاء به الرسول
- » اعتراض بالشهادة بصحتها لا يعارض العقل
- » لا يجوز أن يكون صدق الرسول مشروطا بعدم معارض جواب ثان : إثبات التناقض في الاعتراض
- ١٠٣ جواب ثالث يثبت منه إلزام المعارض بعدم الثقة بشيء مما أخبر به الرسول
- ١٠٤ جواب رابع عن تسليمهم بأن السمع يعلم أن أقسام العلوم ثلاثة
- ١٠٥ التكلم مع هؤلاء المعارضين في تحقيق النبوة
- » لا يتكلم في معارضة العقل للنقل مع منكري النبوة وإنما يتكلم معهم في إثبات النبوات
- ١٠٦ قيام الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء
- » تناقض القائلين بمعارضة العقل للسمع
- » القدح في النبوة قدح في الأدلة العقلية
- ١٠٧ اعتراضات وأجوبتها على ذلك
- » اعتراض بتجويز نفي النص عند قيام الدليل العقلي القطعي
- ١٠٧ إثبات بطلان هذا الزعم بوجهين
- ١٠٨ اعتراض وجوابه
- » الجواب الخامس عن الاعتراض بالشهادة بصدقه ما لا يعارض العقل

- ١٠٨ الدليل المشروط بعدم المعارض
لا يكون قطعيا . وهذا ينتج عدم
التعارض الذي يقول به الخصم
- ١٠٩ الاعتذار بعدم الشك في صدق
الرسول بل في صدق الناقل
ودلالة المنقول
- » بطلان هذا العذر من وجوه
- » الدليل الأول على بطلان هذا العذر
- » » » » الثاني » » »
- » » » » الثالث » » » ١١٠
- » » » » الرابع » » »
- » » » » الخامس » » »
- » العقل ليس دليلا مستقلا في
تفاصيل الأمور الإلهية
- ١١١ لا يمكن توقف التصديق بالرسول
على شرط
- ١١٢ اعتراض على الدليل الخامس ورده
- ١١٣ الحق في معنى مسمى الدليل العقلي
- » الدليل الحادى عشر على فساد
قول من قال « إذا تعارض العقل
والنقل »
- » قد لا يكون الدليل العقلي أو
السمعى دليلا في نفس الأمر
- ١١٣ المتبعون للكتاب والسنة
مؤمنون بدلالة ما جاء به الشرع
في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه
واليوم الآخر وما يتبع ذلك
- » انفاق المتنازعين بعد السلف على
أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء
والصفات وغيرهما
- » التنازع في دلالة النقل على ذلك
أهى قطعية أم ظنية ؟ وهل لهذه
الدلالة معارض عقلى أم لا ؟
- ١١٤ أهل الحق لا يطعنون في جنس
الأدلة العقلية
- » الدليل الثاني عشر كل ما عارض
الشرع من العقليات فالعقل يعلم
فساده
- ١١٥ الدليل الثالث عشر : الأمور
السمعية معلومة من الدين
بالضرورة ، فيكون معارضها معلوم
الفساد بالضرورة
- » الدليل الرابع عشر : نقل الصحابة
والتابعون بالتواتر عن الرسول
مقاصده ومراميه والنقل المتواتر
يفيد العلم اليقيني

- ١١٦ المنقول عن الرسول شيثان :
ألفاظه وأفعاله ، ومعاني ألفاظه
ومقاصده بأفعاله
- » قد يكون المتواتر عند قوم غير
متواتر عند آخرين
- » الدليل الخامس عشر : مناط
المدح أو الذم في الدليل كونه
شرعياً أو بدعياً ، والشرعى
لا يقابل بالعقل
- ١١٧ معنى كون الدليل الشرعى عقلياً
وسمعيّاً
- » دلالة القرآن على الأدلة العقلية
» الأدلة المحرمة عند الشارع
- ١١٨ الدليل العقلى أو السمعى غير
الشرعيين
- » الدلائل السادس عشر : غاية
المشهورين بالإسلام من هؤلاء
الكلاميين التأويل أو التفويض
- » التأويل المقبول وغير المقبول
» تأويلات الكلاميين تنافض
ما قاله الرسول
- ١١٩ القول في التفويض
- » حقيقة قول المدعين للتفويض
إن الله ورسوله لم يبين الحق
ولا أوضحاه
- ١١٩ احتجاج الفلاسفة الملاحدة بما
ذهب إليه المفوضون
- » رمى الفلاسفة للكلاميين
بالتناقض
- ١٢٠ رأي ابن سينا وأتباعه القرامطة
في آيات الصفات وغيرها
- » اللوازم الباطلة لقول أكابر
المفوضين
- ١٢١ رد على المفوضة في آيات الصفات
- » لماذا كان يقف بعض السلف
عند لفظ « الله » من قوله تعالى
« وما يعلم تأويله إلا الله »
- » فهم السلف لمعنى لفظ « التأويل »
١٢٢ تأويل ما أخبر الله به عن نفسه
هو نفس الحقيقة التي أخبر عنها
- » رأى مالك وربيعة وابن حنبل
وابن الماجشون في آيات الصفات
- » رد ابن حنبل على الجهمية
والزنادقة
- ١٢٣ خطأ من يقول : إن التأويل
الذى هو تفسيره وبيان المراد به
لا يعلمه إلا الله
- » الدليل السابع عشر : المعارضون
للتقل بالعقلية يبنون أمرهم على
أقوال مشتهة مجملة

- ١٢٥ الأمر بالشئ هل يكون أمراً
بلوازمه ونهياً عن ضده ؟
- » مسألة ما لا يتم الواجب إلا به
فهو واجب وغلط الناس فيها
- ١٢٧ شبهة الكسبي أن الشريعة
لامباح فيها والرد على شبهته -
- ١٢٨ حقيقة الواجب في الكفارة هو
القدر المشترك بين الثلاثة
- » وجود المطلق ذهني فقط والكلّي
لا وجود له في الخارج مطلقاً
- » رأى الفلاسفة في وجود المطلق
والرد عليه
- ١٢٩ اعتقاد الفلاسفة في الموجود
الواجب أنه وجود مطلق بشرط
الإطلاق
- ١٣٠ منطق الفلاسفة وما فيه من
سفسطة وقرمطة
- » مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية
والمذكى بالميت
- ١٣١ تحقيق النهي في آية (ولا تلبسوا
الحق بالباطل وتكتموا الحق)
- » التلبس في الحق مستلزم للكتمان
- ١٣٢ اللبس في بدع الفلاسفة والكلام
والتصوف
- ١٣٢ مقدمة كتاب الإمام أحمد في
الرد على الزنادقة والجهمية
- ١٣٣ معنى لفظ العقل في الفلسفة
ومباينته لمعناه في اللغة
- » اصطلاحات فلسفية لا تقر
معانيها الفلسفية لغة القرآن
- ١٣٤ معنى لفظ التوحيد والواحد في
اصطلاحات الفلسفة ومباينته
لمعناها في الإسلام
- ١٣٥ التوحيد الحق
- » أقسام التوحيد عند بعض علماء
الكلام وما فيها من لبس وباطل
- ١٣٦ ليس كل مقرر بأن الله رب كل
شئ يعتبر عابداً له دون سواء
- » إقرار عامة المشركين بأن الله
خالق كل شئ
- ١٣٧ توحيد الفلاسفة والكلاميين
وما فيه من خلل وفساد
- ١٣٨ موقف المسلم الحق في مناظرة
الفلاسفة والكلاميين وغيرهم
من المبتدعين
- » كتاب الله هو الذي يفصل في
كل نزاع بين الناس
- » مناظرة الإمام أحمد للجهمية لما
دعوه إلى الحقنة

- ١٣٩ كيفية مناظرة المسلم للفلاسفة والكلاميين
- ١٤٠ رأى أبى يوسف والشافعى والإمام أحمد فى أهل الكلام
- » سبب ذم السلف للكلام وأهله
- ١٤١ المناظرة بالألفاظ المحدثه الجملة المبتدعة
- » ما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى القول بخلق القرآن
- » مقامات الخطاب
- » مقام الخطاب فى دفع من يلزم ببدعة
- ١٤٢ مقام الخطاب فى مقام الدعوة للغير والبيان له
- ١٤٣ الرسول صلى الله عليه وسلم فى مخاطباته
- » معنى المعية وبيان الإمام أحمد لها
- ١٤٤ مقام الخطاب فى مقام الإجابة لمعارض بالعقل
- ١٤٥ الألفاظ نوعان : نوع فى الكتاب والسنة ، والثانى فى كلام أهل الإجماع
- ١٤٦ موقفنا من الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع بالحيز والجوهر والعرض
- ١٤٦ تعريف الكفر
- » دعوى بعض الكلاميين أن الكفر هو مخالفة علم الكلام المعروف بمجرد العقل والرد عليهم
- ١٤٧ الكفر لا يكون إلا بتكذيب الرسول فيما أخبر به والامتناع عن مقابعه
- » تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان
- ١٤٨ عدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال مشبهة بحجة
- » ما هى السنة وما هى البدعة
- » من مثبتى الصفات بالحشوية وأنه إفك
- » اتفاق السلف على أن القرآن غير مخلوق ورؤية الله فى الآخرة وأن الله فوق العالم
- » من حكى الإجماع على ذلك من الأئمة
- » أدلة الجهمية على نفي الرؤية ونفي كلام الله بالقرآن
- ١٤٩ الرد على هذه الأدلة
- ١٥٠ قسما البدعة عند الشافعى
- » ذم السلف للجهمية والمشبهة
- » حجة المعتزلة والجهمية فى نفي الصفات والرد عليها

- ١٥٠ افتراق طرق مثبتة الرؤية في الرد على أولئك
- ١٥١ متأخرو الأشعرية يشبهون المعتزلة في نفي الرؤية
- » طريق أهل السنة والحديث في مناظرة نفاة الرؤية والصفات
- ١٥٢ الأدلة العقلية تبين جواز الرؤية وإمكانها
- » ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة والرد على المعارضات
- ١٥٣ مراعاة المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل طريقة السلف والأئمة
- » من تكلم بلفظ مبتدع فيه حق وباطل عد مبتدعا
- ١٥٤ إنكار الأئمة على من ناظر القدريّة بألفاظ مبتدعة
- » لفظ الجبر وما يراد به
- ١٥٥ كلمة « اللفظ » وما يراد بها
- » بحث في تكلم الله بالقرآن
- ١٥٦ فرق بين سماعك كلام المتكلم منه وبين سماعك إياه من المبلغ عنه
- ١٥٧ معنى قول المسلمين: إن هذا القرآن كلام الله
- » حقيقة معنى قول القائلين بأن هذا القرآن مخلوق
- ١٥٨ قول الإمام أحمد « اللفظية جهمية »
- » افتراق الجهمية في مسألة كلام الله بالقرآن
- » تبديع الإمام أحمد لمن قال لفظنا بالقرآن غير مخلوق وتلاوته له غير مخلوقة » وكذلك من قال : لفظي بالقرآن مخلوق
- » افتراق أهل الحديث في (اللفظ بالقرآن) هل هو مخلوق أو غير مخلوق ؟ ومرادهم من هذا
- » رأى البخارى ومسلم ومن تابعهما في هذا
- ١٥٩ لم يختلف أهل السنة في شيء إلا في مسألة اللفظ
- » تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق
- ١٦٠ لفظ « التلاوة والقراءة واللفظ » مجمل مشترك
- » حكاية كل طائفة من النفاة والمثبة في مسألة التلاوة قولها عن الإمام أحمد

- ١٦٠ قول البخارى : إن كلتا الطائفتين
لم تفقه كلام الإمام لدقته
- ١٦١ إرث النفرق في هذه المسألة في
أتباع الطائفتين
- » القائلون بأن اللفظ بالقرآن غير
مخلوق
- » القائلون بنقيض هذا الرأي
- » ما انفقت فيه الطائفتان في هذه
الناحية
- » هل تعتبر ترجمة كلام الله كلاما
لله
- » إنكار أهل السنة والمعتزلة هذا
الزعم من ابن كلاب
- » موافقة الأشعرى للإمام أحمد في
هذه المسألة
- ١٦٢ رأى أبى نعيم وابن منده في
مسألة « اللفظ »
- » الإنكار على الطائفتين مستفيض
عن الإمام أحمد
- ١٦٣ منع كبار الأئمة من إطلاق
الألفاظ المبتدعة المحملة المشتبهة
ومسببه
- ١٦٤ أصول ثلاثة بنى عليها الدين
- ١٦٥ بم يعرف الصواب من الخطأ
- ١٦٥ التناقض الخاص والمطلق
- » الدلالة الدالة على العلم لا تتعارض
ولا تنقض
- ١٦٦ لماذا ضل الكلاميون ؟
- » رأى الجهمية في الإله والرد عليهم
- ١٦٧ المبتدعة يجعلون بدعهم أصول
دينهم
- » العظام التي ارتكبتها الجهمية
في معتقدهم
- » موقف أهل العلم والإيمان من
آيات الصفات
- ١٦٨ نفى الله علم تأويل المتشابهات
لاعلم تفسيرها
- » رأى مالك وربيعة في الاستواء
- » خطأ من جعل الاستواء خمسة
عشر وجها
- ١٦٩ « استوى على » نص في معنى
واحد لا يحتمل معنى آخر
- » الدليل الثامن عشر : تدليل على
فساد أدلتهم العقلية
- » فساد دليلهم في نفى الصفات
- ١٧٠ هل هناك مغايرة بين الصفة
والموصوف

- ١٧٠ الدور الجائز والممتنع ومعنى اصطلاح « الافتقار إلى الغير »
- ١٧١ إثبات الصفات لا يلزم منه افتقار الله إلى غيره
- » جعل وجود كل صفة عين وجود الأخرى يلزم منه جعل وجود كل شيء عين وجود الله
- ١٧٢ صفات الإله عند الجهمية تدور بين السلب والإضافة
- » توحيدهم ينافي توحيد القرآن
- ١٧٣ نهاية التوحيد عند النفاة جعلهم الإله هو الوجود المطلق
- » أدلة مفصلة على بطلان رأي نفاة الصفات
- » بطلان جعل وجود الصفة عين وجود الأخرى
- » بطلان رأي من جعل الصفة عين موصوفها
- ١٧٤ ينتفي في الخارج وجود الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية أو لا بشرط الماهية والوجود ، وأصل الفلاسفة أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج
- ١٧٦ اعتراف ابن سينا أنه على عقيدة الحاكم الفاطمي رأى ملاحظة المتصوفة في الإله
- » معنى « إن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج »
- ١٧٧ بطلان زعم كلية الموجود في الخارج حين وجوده في الخارج
- » تعريف الكلّي وحل شبهة الكلاميين والفلاسفة فيه
- ١٧٨ حيرة الكلام والفلسفة في وجود الله هل هو ماهيته أم هو زائد على ماهيته ؟ وتفصيل شبهاتهم
- » أقوال ثلاثة ذكرها الرازي وأتباعه في وجود الإله والرد عليها
- ١٨٠ أساس الخطأ جعل الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن وجعل الوجود الواجب هو الوجود المطلق
- ١٨١ مما أضل الفلسفة والكلام نقل اصطلاحاتهم من لغات أخرى بمعناها إلى اللغة العربية التي تنفي ذلك المعنى
- » الواجب على من يناظر الفلاسفة أن يكون خبيراً بمعانيهم العقلية البينة ولا يوافقهم على لفظ مجمل

- ١٨١ نفع ذلك في الشرع والعقل
- ١٨٢ الفرق بين مخاطبة النبي والإخبار عنه .
- ١٨٣ الفرق بين ما يدعى به الله من الأسماء وبين ما يخبر به عنه عز وجل
- » لا بد من تحديد المعاني عند بدء المناظرة
- ١٨٤ تعريب الفلسفة وترجمتها ألفاظاً يونانية وهندية وفارسية وغير ذلك
- » موقف المناظر المسلم من هذه الاصطلاحات وأمثلة منها
- » في اصطلاحات الفلسفة اشتراك والتباس وإجمال
- ١٨٥ من جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين يستلزم كلامه جعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين
- ١٨٦ حجة الجهمية المبنية على التركيب وحجة المعتزلة المبنية على الأعراض وإثبات فسادها
- ١٨٧ نفاة الجوهر الفرد
- » المثبتون لزوم الأعراض أو بعضها للجسم
- ١٨٨ من وافق على إمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل
- ١٨٩ قول أبي المعالي بمسألة الاسترسال انقسام طوائف المسلمين في مسألة
- » جواز حوادث لا تتناهى » إلى ثلاث فرق
- » الحجة التي بنى المعتزلة عليها قيام صفات أو أفعال بالإله
- » رأي ابن كلاب وابن كرام في ذلك
- ١٩٠ حجة للمعتزلة في نفي الصفات
- » طريقة أبو عبد الله بن الخطيب في إثبات وجود الصانع
- ١٩١ بناء طرقهم الست مبنية على الجسم
- » فساد كل طرق الكلاميين في إثبات وجود الصانع المبنية على الجسم .
- ١٩٢ إنكار السلف صحة هذه الطرق في نفسها
- » رد قاطع لابن تيمية يثبت به بطلان كل هذه الطرق
- ١٩٣ استدلال نفاة الصفات بقصة الخليل وخطأ ذلك الاستدلال
- ١٩٤ معنى قول الخليل (هذا ربى) عند رؤية بعض الكواكب

١٩٥ أول من أظهر النفي في الإسلام

الجمعد بن درهم

» أخذ الجهم عنه مذهب نفاة

الصفات

» وجه ثان وثالث لقول الخليل

(هذا ربي)

١٩٦ وجه رابع في رد استدلالهم بقصة

الخليل

» أخذ الغزالي تفسيره للكواكب

والشمس والقمر في مشكاة الأنوار

من القرامطة الباطنية

١٩٧ شبهة القرامطة فيما ذهبوا إليه

من تفسير الكواكب والشمس

والقمر بالنفس والعقل الفعال

والعقل الأول

» الأدلة على خطأ هذا التفسير

من اللغة

١٩٨ الأدلة على خطأ هذا التفسير

من اصطلاحاتهم

» بناء الغزالي كلامه في مشكاة

الأنوار على أصول الملاحدة الباطنية

■ أمثلة باطنية من تأويلات الغزالي

١٩٩ ملاحدة الصوفية يجعلون وجود

المخلوقات عين وجود الخالق

١٩٩ الصوفية أضرب بالدين من كل فرقة

أخرى وسببه

» الأدلة على بيان الموجب لتقديم

الشرع

٢٠٠ الدليل القاسع عشر: (١) بناء

معارضاتهم العقلية على مسألة

التركيب وعلى الاستدلال بحدوث

الحركات والأعراض

» اعتراض مشهور للفلاسفة على

أصحاب هذا الرأي

» التسلسل الممتنع

» التسلسل في العلل متفق على

امتناعه والتسلسل في الآثار يجوز

أئمة السنة والحديث

» بطلان القول بأنه لا يحدث حادث

قط حتى يحدث حادث وكونه دورا

» جواب الكلاميين عند اعتراض

الفلاسفة ورد الفلاسفة على هذا

الجواب

(١) ذكر المؤلف أنه الثامن عشر

ولسكنه ذكر قبل ذلك ثمانية عشر دليلا

فالتزمنا بما ذكر فاطر العدد فيما يأتي

من الأدلة

- ٢٠١ حكاية الرازي لشبهة الفلاسفة
على المتكلمين ورد هؤلاء عليها
- ٢٠٢ زعم بعض المتكلمين أن لادليل
على نفي ما أثبتته الفلاسفة من
المجردات
- ٢٠٣ نسبة ابن تيمية كل رد لأصحابه
من الكلاميين
- ٢٠٤ ماذكره الرازي في الحصول عن
حجج الكلاميين في إثبات الصانع
- ٢٠٥ رأي من يجعل الأثر مقارنا للمؤثر
في الزمان أو اللوازم التي تبطله
- ٢٠٦ مسألة الاختيار عند القدريّة من
المعتزلة والشيعة ورد ابن تيمية عليها
- ٢٠٧ إثبات الأشعرية السبب لإرادة
العبد الفلاسفة المشائية في هذا
- ٢٠٨ حكاية الرازي لإلزامات الفلاسفة
للمتكلمين الناتجة عن حججهم
في نفي قدم العالم
- ٢٠٩ جواب الرازي عن هذه الإلزامات
- ٢١٠ اعتراض الأرموي على جواب
الرازي واختياره جواب عن شبه
الفلاسفة
- ٢١١ إلزام ابن تيمية للفلاسفة بالقول
بحدوث الحوادث عن موجب
- ٢١٢ زعم بعض المتكلمين أن لادليل
على نفي ما أثبتته الفلاسفة من
المجردات
- ٢١٣ اعتراض الأرموي على جواب
الرازي عن حجة التأثير
- ٢١٤ اعتراض لابن تيمية على رد
الأرموي
- ٢١٥ رأي من يجعل الأثر مقارنا للمؤثر
في الزمان أو اللوازم التي تبطله
- ٢١٦ بيان لمراد من يقول: إن المؤثرية
ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات
- ٢١٧ القناقض في استدلال الفلاسفة
على قدم العالم
- ٢١٨ صحة إلزامات الرازي للفلاسفة
وسقوط اعتراض الأرموي عليه
- ٢١٩ المتسلسل في الفعل وفي الأثر
- ٢٢٠ المثبتون صفة الخلق لله وأنه لم

- يزل خالفا حجج الفلاسفة في قدم
العالم والرد عليها
- ٢٢٢ مقدمات حجة الفلاسفة : الممكن
لا بد له من مرجح تام وامتناع
التسلسل
- ٢٢٣ رد الفلاسفة بأن هذا الجواب
عن امتناع التسلسل يلزم منه قيام
حوادث متسلسلة بالقديم
- ٢٢٤ لم قال بعض الكلاميين : إن
القديم لا تحله الحوادث ؟
- ٢٢٥ فساد قول الفلاسفة بنفي الصفات
وجعل المعاني المتعددة شيئا واحداً
- ٢٢٦ ما يرد به الكلاميون على الفلاسفة
مملوء بالشكوك والشبهات
- ٢٢٧ حجة التأثير التي تعلن بها الفلاسفة
في إثبات قدم العالم والرد عليها
- ٢٢٨ لماذا لم ينجح الكلاميون في الرد
على الفلاسفة ؟
- ٢٢٩ اعتراف الرازي بأن التأثير أمر
وجودي معلوم بالضرورة
- ٢٣٠ بعض ما رد ابن تيمية به على حجج
الفلاسفة في قدم العالم
- ٢٣١ إبطال حجة التأثير وامتناع
التسلسل
- ٢٣٢ التسلسل في جنس الفعل والتسلسل
في الفعل المعين
- ٢٣٣ الأمور المعتمدة في حدوث حادث
معين واحتجاج الفلاسفة بها على
إثبات قدم العالم
- ٢٣٤ عمدة الفلاسفة في قدم العالم مبنى
على أن الترجيح لا بد له من مرجح
تام يجب به وعلى أنه لو حدث
الترجيح لزم التسلسل

٢٣٤ الرد عليهم في هذا

■ ماذا يراد بالتسلسل وما الممتنع

منه بالجائز ؟

٢٣٦ الطريق التي تقطع الفلاسفة في

مسألة التسلسل الرد على مقدمة

حجتهم الترجيح بلا مرجح

٢٣٧ أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية

القائمة بذات الله على الفلاسفة

غير مجدية ولا مقنعة

٢٣٨ رأيه في علماء الكلام

» ما احتج به النفاة من النصوص

والمقليات هو على تقيض قولهم أدل

٢٣٩ إثبات الصانع وإحداثه للحدوثات

لا يثبت إلا بإثبات صفاته وأفعاله

٢٤٠ لا تنقطع الفلاسفة إلا بحجج أهل

الإثبات من السلف

» ما من حجة عقلية لمعارض الشريعة

إلا بين إخوانهم من طائفة

أخرى فسادها

٢٤١ الأبهري مع انتصاره للفلاسفة

يثبت فساد حججهم على قدم العالم

٢٤٢ جواب الأبهري خير من جواب

الأرموى وأصبح في الشرع والعقل

٢٤٢ رأى الفلاسفة في الفلك وإحداثه

للحوادث والرد عليه

٢٤٥ دعوى تعظيم الفلاسفة للعبادات

والأدعية وإثبات كذب هذه

الدعوى

٢٤٦ الأبهري يبطل حجة المعتزلة

والأشعرية على حدوث الأجسام

ويعتذر عن الفلاسفة

٢٥٢ نهاية ما احتج به الأبهري على

المعتزلة والأشعرية واعتذر به

عن الفلاسفة

» ما ذكره الأبهري في الاحتجاج

على حدوث العالم ومناقشته فيه

٢٥٦ رأى قدماء الفلاسفة أن الأول

محرك للعالم حركة الشوق

» ما احتج به الفلاسفة من حدوث

حوادث عن فاعل لا يحدث فيه

شيء .

■ إثبات فساد هذه الحجة

٢٥٩ تبين من الحجج السابقة امتناع

قدم شيء من العالم على كل تقدير

» وقوع اللبس والضلال من جهة

الجهمية والمعتزلة

٢٥٩	كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيان	علم بالاضطرار امتناع أن يكون في العالم شيء قديم
٢٦١	ما يراد بالقول عن الإله إنه موجب بذاته أو علة	٢٦١ اعتراض من الفلاسفة على من يقولون: إن الله لم يزل متكهما إذا شاء أو لم يزل فاعلا إذا شاء والرد عليه
	من تصور ما فات تصوراً تاماً	

انتهى بعون الله فهرس الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح المنقول
لصريح العقول لمؤلفه الإمام ابن تيمية

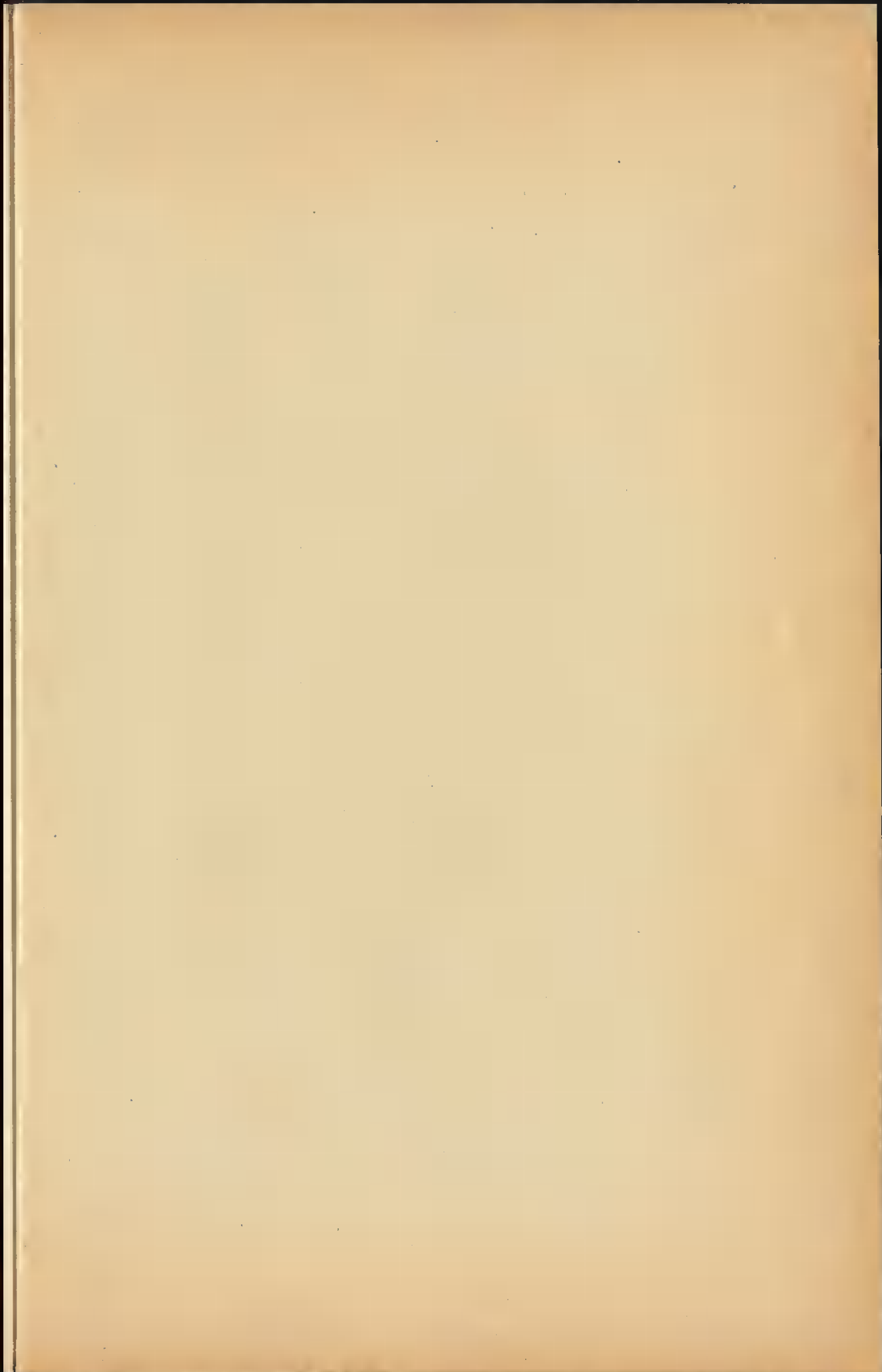
مُوافِقٌ صَحِيحُ الْمُنْقُولِ

لصَّريحِ المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية



ابن تيمية

« لمحات من تاريخه وفكره ونضاله مع الفلاسفة والكلاميين »

تمهيد : الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، والصلاة والسلام على محمد عبد الله ورسوله ، ما ترك شيئاً يقر بنا من الجنة إلا أمرنا به ، ولا شيئاً يبعدنا عن النار إلا بينه ونهانا عنه .

■ وبعد « مرة ثانية يتفضل أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ الكبير العلامة محمد حامد الفقى فيجندنا لتقديم كتاب إمام جليل من أئمة الإسلام ، وعلم من أعلام الفكر العالمى ، وبطل دينى شهدته الوغى مغوارا كرارا ، يتحىن الموت فى سبيل الله ، وشهيدا من شهداء حرية الفكر وثبات العقيدة وعزة الإيمان » هو شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، وإن تاريخ الفكر الإنسانى لم يسجل فى صحائف المشرق مثل ما سجل لهذه العبقرية النادرة الوجود - حاشا رسل الله - من خصائص الأصالة الذاتية ، وقوى الإبداع ، وتجلية الحق من الدين والفكر ، والبصر البصير فى النقد ، والعدالة العادلة فى الحكم على قيم الفكر وقضايا العقل ، ولم يسجل تاريخ البطولة الدينية مثل ما سجل لبطولة الإمام من قوة وصبر وجلاد وجهاد فى مظهره الروحى والمادى ، وبقوته الفكرية والآلية . فقد سجل التاريخ له فى ميدان الجهاد بالبيان والفكر . وفى ميدان الجهاد بالسيف والثبات والطعان . ما يجعل ابن تيمية فى مقدمة الأبطال الذين جاهدوا فى الله حق جهاده ، لا يثنيه عسف ، ولا يخيفه بطش ، ولا يوهنه وعيد يرعد ، أو جبروت يتوعد . ولا ينال من عزائم جور ضالع الظلم مع العنت والاستبداد ، لقد جعل الله وحدَه ربه وسيده ومولاه ، فاستمد من ذله لربه العزة ، ومن عبوديته له القوة ، كان مع الله فكان الله معه .

العصر الذي نشأ فيه : البيئة بمعانيها المتعددة أثر محسوس في تكوين الذات

الإنسانية وتقويمها . ولذا نذكر لمحة عن العصر الذي عاش فيه وعن تاريخه .
لعلنا تعيننا على فهم حقيقة عبقرية الشيخ ووجهتها في مناحي الفكر والوجود .
وتحديد معالم هذه الشخصية العالمية .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق « كان ابن تيمية في عصر اضطراب وقلق
يشمل بلاد الإسلام . وكان المسلمون عرضة لغارات المهاجمين لهم من الخارج .
وكانوا عرضة للفرقة والشقاق بين أهل المذاهب والفرق منهم » ويقول بروكلمان :
« هذا القلق المطرد في الوضع السياسي الذي اختصر سني حكم السلاطين . ولم
يسمح لهم إلا نادرا بأن يموتوا حتف أنفهم ، استتبع حالة من القلق وعدم الاطمئنان
تهددت رجال البلاط والحكومة جميعا في أرواحهم وممتلكاتهم ، مما لم تستهدف
لمثله طبقة حاكمة من قبل إلا في أسوأ أيام الدولة الرومانية . فقد عجز الموظفون
- حتى أقدرهم - عن الاحتفاظ بمناصبهم أكثر من ثلاث سنوات إلا في القليل
النادر ، وكم من قاض أسند إليه القضاء ثم عزل عنه عشر مرات متواليات أو
يزيد ، ليس هذا فقط . بل كان ثمة نفوذ فقهاء السنة « يقصد فقهاء المذاهب »
ورادعهم المعنوي ، أولئك الفقهاء الذين لم يقرعوا عن اضطهاد رجل صالح مؤمن
بالله أصدق الإيمان وأشدّه ، كابن تيمية الحنبلي » ويقول جولدزيهر « وإن آثار
التخريب المغولي أوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شعورا عميقا بالألم والتفجع .
فكانت موالية لا يقاظ ضمير الأمة الإسلامية ، وحملها على إحياء الإسلام وبعث
قوته . وذلك بالرجوع إلى السنة التي جر تغييرها إلى غضب الله ومقته . غير أن

الحكومات الزمنية ، وكذا السلطات الدينية لم تشارك ابن تيمية في غيرته وحماسته

لأن شعارها هو عدم إثارة ما يحيم عليه الهدوء والسكينة . فضلا عن أن المسلمين
لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ، لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في

ميدان الاعتقاديات والأحكام الشرعية يتحتم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة»

هذا عصر ابن تيمية ، ولولا الحكومات ولولا الفقهاء والصوفية - وهم السلطة الدينية في ذلك العصر - لغيرت دعوة ابن تيمية معالم التاريخ في الأمم الإسلامية ، ولأعادت إليها روح القوة الدينية التي تسيلهم الكتاب والسنة روحية الإيمان العميق الصحيح .

مولده : ولد الإمام في حران قريبا من دمشق في عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ - ٢٢ يناير سنة ١٢٦٣ م في عصر طمأنينته قلق ، وسكونه اضطراب ، وثورة ، فكانت الأخلاق والعواطف - بل والعقائد - صورة لذلك العصر ، عصر الحروب الصليبية ، وقد بدأت تنحسر موجاتها الطاغية ، ولما تفدمل جراحات المسلمين منها ، والغارات القترية راح يغلظي سعيها ويحقد أوارها ، عصر دولة المماليك البحرية في مصر والشام ، وقد عاصر من سلاطينهم بيبرس وتوفي في عهد الملك الناصر قلاوون .

نشأته وبيته : نشأ في بيت كريم يزدهر بالعلم ، ويشرق بالدين ، ويرف بالثقوى ، ووالده هو الإمام شهاب الدين أبو الحسن عبد الحليم بن تيمية الذي يقول عنه الحافظ الذهبي « كان إماما محققا كثير الفنون . وتوفي سنة ٦٨٢ » أي وسن ابنه أحمد ، إحدى وعشرون سنة ، وجده هو الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية ، ويحدثنا عنه الحافظ الذهبي ، فيقول « كان معدوم النظير في زمانه » رأسا في الفقه وأصوله ، وصنف التصانيف ، واشتهر اسمه وبعد صيته « وقد توفي مجد الدين سنة ٦٥٢ » وكانت جدة ابن تيمية من رواة الحديث ، وأم جده محمد كانت واعظة جليلة ، وكان من نساء آل تيمية نساء محدثات .

في هذا البيت الورع التقى المتدين نشأ ابن تيمية ، فأشرب العلم والدين .

ونهج كآله علما وتدينا . و إليك ما يقوله عنه الحافظ الذهبي . نشأ رحمه الله في
تصون تام وعفاف وتآله وتعبد واقتصاد في الملبس والمأكل .

الهجرة إلى دمشق : خشي والد الإمام من جور التتر فلم يجد مفرا من مغادرة
حران ، فما أتى ليل من عام ٦٦٧ هـ حتى احتوى ذلك الليل والد الإمام فارا بجميع
أهله ، قاصدا دمشق . وكل ثروة هذه الأسرة الطيبة من الكتب محمولة على عجلة
لعدم الدواب ، وشاء الله أن يبتلى هذه الأسرة فغاصت العجلة في الرمل من ثقل
ما تحمل من كتب ، حتى كاد يدركه عدوهم . فجاهدوا وابتهلوا إلى الله ، فنجاهم
فوصلوا دمشق سالمين ومعهم كتبهم سالمة .

طلبه للعلم : تعلم الخط والحساب في المكتب وحفظ القرآن ، وأقبل على
الفقه وقرأ العربية على ابن عبد القوي ، ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى
فهم النحو ، وأقبل على التفسير إقبالا كلياً حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول
الفقه وغير ذلك ، وتعلم أيضاً على أبيه وغيره من أجلاء الشيوخ وأرباب المعرفة في
عصره ، وسمع الحديث من شيوخه حتى ليربو عدد من سمع منهم على مائتي شيخ
سمع الكتب الستة ومسند ابن حنبل ومعجم الطبراني الكبير ، حتى قال عنه الحافظ
أبو الحجاج المزني « مارأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لها منه » .
ثقافته وسعة اطلاعه : وهكذا نهل ابن تيمية من كل مناهل العلم والمعرفة

منقولها ومعقولها ، حتى انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل ، فهو ذو الخبرة الدقيقة
في فن الحديث رواية ودراية والمعرفة التامة بالرجال وطبقاتهم وجرحهم وتعديلهم .
وهو البصير بصرأ تاماً بالتفسير والفهم الدقيق لمعاني كتاب الله . وأما نقله للفقه
ومذاهب الصحابة والتابعين - فضلاً عن المذاهب الأربعة - فليس له فيه نظير ، وأما
معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً . ومعرفته بالتاريخ
والسير فعجب عجيب - وكان رأساً في معرفة الكتاب والسنة . بجرأ في النقلات

وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها ، دقها وجلها ، فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق ، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، وإن سمي المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلمهم ، وله اليد الطولى في معرفة العربية والصرف واللغة ، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند ، بحيث يصدق عليه أن يقال : كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث ، ولكن الإحاطة لله ، هذا ما يقوله الحافظ الذهبي وناهيك به من حجة صدوق .

استوعب ابن تيمية كل هذا ، وتصرف فيه حتى كَوَّنَ منه وحدة من الثقافة الرفيعة بعقله الناضج وفسركه الثاقب ، وذكاؤه النادر اللامع ، ذلك لأنه يفهم أن المسلم الناصح لنفسه يجب عليه بعد فهم كتاب الله وسنة رسوله أن ينهل من كل علم ويعب من كل معرفة ، فلا عجب أن رأينا ابن تيمية مقبلاً في شغف وولوع ، يروى غلته الصادية من كل مناهل العرفان ، فتعلم الفلسفة وفهم دقائقها ومذاهبها المتباينة من يونانية وإسلامية ، وهندية وفارسية ، ودرس التصوف درساً جيداً حتى أصبح الخبير باصطلاحاتهم وأساطيرهم الوثنية ، وغاياتهم التي تهدف إلى قلب الإسلام ودولته ، ودرس الكلام جيداً في شتى مدارس ومذاهبه ، ومادرس كل هذا إلا لإيمانه بأن من يقصدى للذيادة عن الدين يجب عليه أن يكون خبيراً بمعارف أعداء الدين ، ليدفع عن دينه الحق غوائلهم دفاعاً يعتمد على الخبرة التامة بكيدهم ، ويوضح لنا غايته من تعلمه كل هذا بقوله عن يريد الحكم بين الناس بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم ، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ، ومعرفة معاني هؤلاء بالفاظهم ، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف^(١) . ويقول في موضع آخر ، وذلك

(١) ص ٢٥ من الجزء الأول من موافقة صحيح المنقول .

- أى الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه - يكون بشيئين : أحدهما معرفة الكتاب والسنة ، والثانى معرفة معانى الألفاظ التى ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معانى التنزيل ومعانى أهل الخوض فى أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ^(١) . وقد طبق ابن تيمية هذا فى حياته الفكرية والدينية ، فاستطاع هدم الفلسفة بالفلسفة والتصوف بنفس التصوف ، والكلام بمعرفة الكلام ، أعنى بين تناقض قضايا هذه المعارف وتخالفها ، وأدال من قيمها الفكرية ، وكر عليها بالأدلة العقلية يهدم باطلها ، وبطيح بضلالها .

مقارنا بين ما تدعو إليه وبين دعوة الله الحق حتى يحلى بوضوح مبلغ ما بين الدين الحق وبين هذه المذاهب المختلفة من تباين يدمغها بالزيغ والجهالة والضلالة ، بل ما بينها وبين قضايا العقل الصريح من مخالفة بينة واضحة .

نبوغه المبكر : وقد باكر ابن تيمية نبوغه الفذ ، وهو فى نضرة شبابه حتى انبهر أهل دمشق من فرط ذكائه ، وسيلان ذهنه وقوة حافظته ، وسرعة إدراكه وهو ابن بضعة عشرة سنة ، فالحافظ الذهبي يقول عنه « ناظر واستدل وهو دون البلوغ ، وبرع فى العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة ، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء فى حياة شيوخه ، ولذلك لما توفى والده - وكان من أئمة الحنابلة - قام مقامه مرة فى تدريس الفقه على مذهب الإمام أحمد وفى تفسير القرآن » غير أن ابن تيمية بعد ذلك لم يقيّد بمذهب خاص ، بل كان يستمد الفقه من الكتاب والسنة .

ذكاءه وحافظته : وابن تيمية نسيج وحده فى الذكاء وقوة الحافظة ، ويصفه الحافظ الذهبي بأنه كان آية فى الذكاء وسرعة الإدراك ، وأنه كان يتوقد ذكاء ويصفه السيوطى بقوله « فوالله مارمقت عينى أوسع علما ولا أقوى ذكاء من

(١) موافقة صحيح المنقول (ص ٤١ ج ١) .

رجل يقال له ابن تيمية» أما حافظته فكانت عجباً عجائباً ، لا يكاد يدلنا التاريخ على مفكر عالم مثله في قوة حافظته ، حتى ليقول عنه ابن عبد الهادي « ولا أعلم أحداً من متقدمي الأمة ولا متأخريها جمع مثل ما جمع ولا صنف نحو ما صنف ولا قريباً من ذلك ، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه . وكثير منها صنفه

في الحبس ، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب » ويقول أخوه الشيخ

أبو عبد الله « وقد منّ الله عليه بسرعة الكتابة ويكتب من حفظه من غير نقل » ويقول عنه الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة « كان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث ، فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر ما يشاء . »

دينه وأخلاقه : يقول تلميذه ابن عبد الهادي « انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل والزهد والورع والشجاعة والكرم والتواضع والحلم والإينابة والجلالة والمهابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وسائر أنواع الجهاد مع الصدق والعفة والصيانة وحسن القصد والإخلاص والابتغال إلى الله وكثرة الخوف منه ، وكثرة المراقبة له وشدة التمسك بالآثر ، والدعاء إلى الله ، وحسن الأخلاق ، ونفع الخلق والإحسان إليهم والصبر على من آذاه والصفح عنه ، والدعاء له وسائر أنواع الخير » ويصفه الذهبي بقوله « هو في زمانه فريد عصره علماً وزهداً وشجاعة وسخاء وأمرأ بالمعروف ونهياً عن المنكر » ووصفه بعض أجلاء الشيوخ بقوله « ولم يزل خلفاً صالحاً سلفياً متأهلاً عن الدنيا صيفاً تقياً ، براً بأمه ورعاً غفيفاً عابداً ناسكاً صواماً قواماً ، ذا كراً لله تعالى في كل أمر وعلى كل حال ، رجاءاً إلى الله تعالى في سائر الأحوال والقضايا ، وقافاً عند حدود الله تعالى وأوامره ونواهيه ، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر بالمعروف » وكان مضرب المثل في العفة والتقوى ، وعلو الهمة

والاحتفاظ بكرامته نقيصة صافية ، حتى كان السلطان يحب من آن لآخر أن يتجففه بشيء من المال أو الطعام أو القماش فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . كما يقول صاحب الدرر السكينة . وكان متسامحا في نبل وكرم ، عفواً عند المقدرة حتى يقص لنا صاحب فوات الوفيات . أنه اجتمع بالسلطان في مجلس حافل بالقضاة وأعيان الأمراء فأكرمه السلطان إكراما عظيما وشاوره في قتل بعض أعدائه فأبى الشيخ ذلك ، وجعل كل من آذاه في حل . بل يقول عنه بروكلمان في تاريخه . إنه كان رجلا مؤمنا صالحا مؤمنا بالله أصدق الإيمان وأشده .

كل ما عابوه عليه في أخلاقه : أنه كانت تعتريه حدة في البحث وغضب وصدمة للخصم تزرع له عداوة في النفوس . كما يقول ابن حجر . ومرجع ذلك - في رأيي - إلى غيرة الإمام الدينية المتوقدة على الدين أن تنتهك حرماته . وحساس مشبوب منقطع النظير في سبيل إعلاء كلمة الحق ، أضف إلى هذا اضطهادا بالغ الظلم لابن تيمية بلا جريرة ، وبهتاننا تجرع الإمام صابه وسمه من أعدائه . وكل ذلك يجعل الحليم يخرج عن طوره ، ويدفع السكينة الحليمة إلى الثورة .

أما ما يرميه به السيوطي - بعد محبة وتفقيمه سنين متطاولة - من أنه كان ذا كبر وعجب وغرام برياسة المشيخة والازدراء بالكبار . فهذا إفك تجل أخلاق ابن تيمية أن تسقط في مهاويه . فانما هي عزة المؤمن وارتفاعه بنفسه الأبية عن الدنيئة والصغار - وقل أن يعرف هذا في المنتسبين إلى العلم . خصوصا في هذه الطبقة وما بعدها - أما الغرام برياسة المشيخة : فالتاريخ الصادق يكذب هذه الفرية ، فلو كان ابن تيمية حريصا على ذلك لأذل من نفسه ، وخفف من ثورته على السلطات الدينية . ولتسامح قليلا في دينه ليرأس المشيخة . ولكن الثابت أن ابن تيمية لم يغره في دينه جاه . ولا خفف من ثورته على البغي والضلال طمع في منصب . أما ازدراؤه بالكبار فله رد فعل مما كان يصنعه به خصومه الألداء ، ثم إن ابن تيمية بشر ، وكفى للمرء نبلا أن تعد معايبه . ولو كان طامعا في منصب

لما قال عقب انتصاره في مرج الصفر « أنا رجل ملة لا رجل دولة »
 مناصرتة للكتاب والسنة : عاش ابن تيمية حياته كلها ولا همَّ له إلا الدفاع
 عن الكتاب والسنة ، مكافحا في سبيلهما كفاحا قدم فيه حياته ثمنا له ، مناضلا كل
 سلطة ، نائرا في سبيلهما على كل قوة وجبروت ، مبينا ما يفيض به من حق
 وصدق وخير وجمال ، ومثل عليا تحقق أسمى الغايات للنفس البشرية في السعادة
 وللإنسانية في الرقي والتقدم ، وللوجود في النظام والتراحم والتكافل الاجتماعي ،
 وللفكر في الهداية والإرشاد والمعرفة الصادقة ، وللأخلاق في السمو والنبيل والكرم
 والجمال ، وكل كتب ابن تيمية شاهد صدق وعدل على هذا ، ولكنا نضيف
 إلى هذا شهادة رجلين أحدهما يهودي والآخر مسيحي . أما اليهودي : فهو المستشرق
 الألماني جولد زيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام . إذ يقول عن
 خصوم ابن تيمية « إن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوأام وتقريب شقة الخلاف
 متأثرين بما يشيع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين »
 أما المسيحي : فهو الدكتور فيليب حقي في كتابه تاريخ العرب العام إذ يقول « كان
 ابن تيمية محافظا لا يذعن لمراجع في أمور الدين سوى القرآن والحديث وشدد
 الحملة على أهل البدع . واستنكر عبادة الأولياء والنذور وزيارة القبور » ص ٨١٤
شجاعته وبطولته : وكان الإمام ابن تيمية جريئا شجاعا بالغ الجرأة عظيم
 الشجاعة في مناصرة الحق لا يداهن ولا يرأى ، حتى لقد ألب عليه من شجاعته
 وجرأته في قول الحق كثيرا من الخصوم ذوى النفوذ والجاه والسلطة في زمنه .
 أما بطولته الحربية : فحسبك ما سجله التاريخ له في موقعة « مرج الصفر »
 وقتال النصيرية ، ففي رمضان سنة ٧٠٢ هـ يوافق مارس سنة ١٣٠٣ م التقى المغول
 والمماليك بقيادة الملك الناصر عند مرج الصفر على مقربة من حمص ، وامت دارت
 الدائرة على المغول وهزمهم الناصر هزيمة ساحقة ، نتج عنها هلاك معظم جيش

المغول وأسروا عشرة آلاف جندي منهم ، حتى لم تبق لغازان ملك المغول بعد ذلك
قائمة ولم يجرؤ على مقابلة المصريين مرة أخرى ، وكان لابن تيمية الأثر الكبير في
انتصار المسلمين ، فهو الذي دعا إلى نفرة المسلمين للجهاد ، واشترك بنفسه في المعركة
هو وأخوه ، وكانت دعوته وحماسته يثيران في نفوس الجنود حب الموت في سبيل
الله ، ولقد وقف في المعركة عن حب ورغبة حيث يترصده الموت ، ويحدثنا عنه
أمير من أمراء الشام فيقول : « قال لي الشيخ - يوم اللقاء ونحن بمرج الصفر ،
وقد تراءى الجمعان - يا فلان ، أوقفني موقف الموت . قال : فسقته إلى مقابلة العدو
وهم منحدرون كالسيل تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقد عليهم ، ثم قلت
له : يا سيدي هذا موقف الموت ، وهذا العدو قد أقبل تحت هذه الغيرة للمنعدة ،
فدونك وما تريد ، قال : فرفع طرفه إلى السماء وأشخص بصره وحرك شفقيه
طويلا ، ثم انبعث وأقدم على القتال وأما أنا فخييل إلى أنه دعا عليهم وأن دعاءه
استجيب منه في تلك الساعة ، قال : ثم حال القتال بيننا والالتحام ، وما عدت
رأيت حتى فتح الله ونصر ، وانحاز التتر إلى جبل صغير عصموا نفوسهم به من
سيوف المسلمين تلك الساعة ، وكان آخر النهار . قال : وإذا أنا بالشيخ وأخيه
يصيحان بأعلى صوتيهما تحريضا على القتال وتخويفا للناس من الفرار ■ انتهى
كلام الأمير الحاجب .

أما قتاله للنصيرية في سنة ٧٠٥ فيحدثنا عنه الأمير الحاجب أيضا « ثم تجهز
هو بمن معه لغزوهم بالجبل صحبة ولي الأمر نائب المملكة المعظمة والجيوش الشامية
المنصورة . وما زال مع ولي الأمر في حصارهم وقتالهم حتى فتح الله الجبل وأجلى
أهله » .

تلك بطولة الشيخ وهذي شجاعته وجهاده ، فهل يعي رجال الدين هذا
الدرس عن ابن تيمية ؟ أم حسبهم الانطواء على مناصبهم والانزواء في كراسيهم ،
لا يهمهم بنى على الإسلام جائر ، ولا جور على الدين باغي الجبروت ؟!

مصنفاته : وقد صنف ابن تيمية كثيرا من التصانيف بعدها الذهبي بأربعة

آلاف مصنف ، غير أنه لما سجن وتفرق أتباعه خافوا من إظهار كتبه ، حتى كان منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يطلبها خشية على نفسه ، ولكن رحمة الله ورعايته حفظت لنا من كتبه ما يحمل المسلمين يفخرون به ويعتزون

محبته : ظل ابن تيمية في جراته وشجاعته ونضاله مع الصوفية والفقهاء والمتمككين حتى كاد يقضى على هيبتهم عند الجمهور ، وسلطانهم الباغي على العامة فكادوا مرارا ، حتى عذب بالسجن وهو يزداد بالسجن جرأة وقوة ، فسجن سنة ٧٠٧ سنة ونصف بحبس القضاة ، ثم سجن بالاسكندرية في برج ثمانية أشهر ، وفي سنة ٧٢٠ حبس بالقلعة في دمشق ، وفي سنة ٧٢٦ وقع الكلام في مسألة شد الرحال وإعمال المطي إلى قبور الأنبياء والصالحين ، فاعتقل الشيخ بقلعة دمشق في شعبان من هذه السنة ، وحبس جماعة من أصحابه وعزز جماعة ، ثم أطلق سراح كثير من أصحابه ماعدا الشيخ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية وبقي الإمام سجيناً بضعة وعشرين شهرا .

وفاة الشيخ : يقول بروكلمان عن سجن الشيخ في كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ ص ٢٤٨ « والواقع أنه استطاع أن يقابع نشاطه العلمي بادية الأمر على الأقل وهو سجين في قلعة دمشق حتى إذا حبس عنه الورق والخبر أخذه الغم لهذه الإهانة . فقضى نحبه في ٢٩ أيلول سنة ١٣٢٩ هـ أي في ليلة الاثنين لعشرين مضت من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ ويقول تلميذه ابن عبد الهادي « فلما كان قبل وفاته بأشهر ورد مرسوم السلطان بإخراج ما عنده كله ، ولم يبق عنده كتاب ولا ورقة ولا دواة ولا قلم . وكان بعد ذلك إذا كتب ورقة إلى بعض أصحابه يكتبها بفحم . . . وأقبل الشيخ بعد إخراجها على العبادة والتلاوة والتذكر والتهجد حتى أتاه اليقين وختم القرآن مدة إقامته بالقلعة ثمانين مرة » وكانت مدة

مرضه بضعة وعشرين يوماً » ثم يحدثنا عن شيعوا جنازته ■ وأغلق الناس حوانيتهم ولم يتخلف عن الحضور إلا القليل من الناس أو من أعجزه الزحام وحضرها نساء كثير بحيث حزن بخمسة عشر ألفاً . وأما الرجال فحزروا بستين ألفاً وأكثر إلى مائتي ألف » رحم الله الإمام ابن تيمية ورضي عنه وأرضاه .

أثر دعوته : يقول بروكلمان في كتابه السابق المذكور ص ٢٢٨ « وابن كان معاصروه قد حاولوا قمع تعاليمه بالقوة ، فقد كتب لها - برغم ذلك - أن تبقى حية في دوائر أتباعه المحدودة لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعمائة من السنين ولتفيد منها بالتالي حركة التجدد الإسلامي في الجيل الحاضر ■ ويقول جولدزيهر في كتابه العقيدة والشرعية في الإسلام ص ٢٣٦ « وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ومؤلفاته التي تقرأ وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامتة تثير من آن لآخر انفجارات عدائية لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام ■ ومن أثر مذهبه : قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر » .

ما أنكره خصوم ابن تيمية عليه : يقلخص مارمى به الإمام ابن تيمية من خصومه فيما يأتي :

مسألة الحلف بالطلاق ، إنكاره التوسل بالأولياء ، اتهامه ظلماً بالتجسيم : ونقول تعقيباً على هذا : أما مسألة الطلاق ، فإن محكمنا المصرية الشرعية الآن تحكم فيها بما ذهب إليه ابن تيمية وأيده بالقرآن والسنة ، فيأترى هل يحكم خصوم ابن تيمية على محكمنا الشرعية وقضاتها وشيوخ الأئمة وعلمائه بما حكموا به على ابن تيمية ، أم إنه الحق المبرر ■ والضعيفة العارمة ■ والجن الجبان ■ والجهل المفضوح ؟ ! أما التوسل بالأولياء ■ فسمع لمفسكين ينادون بالإسلام ويعادونه يذكرون الحق في هذه المسألة ، وهم القوم الذين يتربصون بالإسلام وينشدون فيه

أى خطأ بزعمهم ليرجعوا به عليه ، يقول رولندسن في كتابه « عقيدة الشيعة » ص ٢٦٦ « بالرغم من التوحيد المصرح به في القرآن فإن الأمم الإسلامية لازالت تحتفظ بكثير من العادات الوثنية ، فإن من أهم الصفات في الحياة الدينية للعوام في جميع البلاد الإسلامية هو تقديسهم قبور الصالحين ، وفي هاتين القضيتين سائر العلماء اذ فاع الرأي العام » ويقول جوتييه في كتابه المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧ . ١٥٨ « ولسنا في حاجة للقول بأن القديسين والكهنة فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر . والحقيقة أنه لا أثر لأى من هاتين الطبقتين في القرآن . فتقديس الأولياء إلى درجة قد تقرب من العبادة الذى تراه انتشر بعد في جميع الأقطار الإسلامية يشير في الحقيقة إلى رد فعل من الأمم والشعوب التى فتحتها الإسلام وأخضعها لسلطانها ، وبخاصة الأجناس الآرية المجتمعة ضد العقلية الإسلامية الحققة التى لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله » ثم يعلق المؤلف نفسه على هذا بقوله « ومما هو جدير بالملاحظة : أنه لم يثر ضد إجلال الأولياء والرسول إلى ما يقرب من العبادة ، أى ضد هذا التغيير الخطير في العقلية الإسلامية الحققة الأولى ، إلا الطائفة الوهابية » ويقول المستشرق اليهودى جولدنزهر في كتابه السابق ذكره ص ٢٢٧ عن المولد النبوى « وإنا نجد مولد النبى مثالا بارزا يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجرى يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام » .

ثم يقول هذا اليهودى بفهم دقيق ص ٢٣٤ « نشأ في الإسلام بتأثير عدة عوامل شكل من أشكال العبادة ، وهذا الشكل مهما عد مناقضا لفكرة الألوهية في الإسلام » ومهما اعتبر خارجا عن جادة السنة الصحيحة سرعان ما اكتسب حقوقه المدنية في دولة الإسلام . ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين

وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الإسلام ذاته، وهو الصورة الصحيحة
 التي يتجلى فيها الإيمان الشعبي، وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس
 وأن الأولياء المحلين هم أدنى إلى نفوسهم وقلوبهم . ولهذا فهم موضع التكريم
 في عباداتهم ، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعقد آمالهم ومحل تبجيلهم وروعهم .
 وأضرحة هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بهما هي مواضع
 عباداتهم التي يرتبط بها أحياناً ما يظهره العامة من تقديس وثني غليظ لبعض
 الآثار والخلفات ، بل إن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة
 الخاصة . ثم يتحدث عن الولي الحلي ، أي الولي الخاص بكل بلد ص ٢٣٤ أنه
 أصبح موضع الثقة ومحط الآمال ، فإليه يؤتى بالقرايين ، وفي سبيل مرضاته تنذر
 النذور لكسب نيته الحسنة ، كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق
 وأنه الحارس لهما السكفيل بهما ويخشى الواحد منهم أن يحث في يمين حلف فيه
 باسم الولي ، أو أن ينفكث بعهده في مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة أكثر
 مما يحمر خجلاً عند ما يحلف بالله باطلاً . واقرأ لهنرش بكر في التراث اليوناني
 ولغستاف لوبون في سر تطور الأمم ، ولآدم متز في حضارة الإسلام ولسواهم من
 مفكرى الغرب ومستشرقيه ؛ كلهم يجمعون على أن التوسل بالأولياء عبادة
 تنافض روح التوحيد الحق في الإسلام ، ويخجلني كسمل أن يفهم يهود ومسيحيون
 هذه المسألة في الإسلام وأن يظل الأقطاب الكبار من رجال الدين يعتبرون
 التوسل بالنبي والولي هو حقيقة التوحيد في الإسلام ، وهم يقرءون القرآن العربي
 المبين ، وكله قائم على إخلاص التوحيد لله من كل شائبة من شوائب هذه الوثنية
 وقرءون صحيح الأحاديث ، وفيها البيان الواضح . . .

أما اتهمه بالتجسيم : فوثنية يبرأ منها ابن تيمية ، وإليك ما يقوله في « العقيدة
 المحوية الكبرى » تلك التي أثارت نائرة الضلال الجهلة من الفقهاء والصوفية

والمتكلمين فيقول عن آيات الصفات ما يأتي « قولنا فيها : ما قال الله ورسوله
والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان : إثبات بلا
تشبيه ولا تمثيل » ولا تحريف ولا تعطيل « فكيف يلام رجل يقول عن صفات
الله بقول الله وقول رسول الله ؟ ! »

موقف ابن تيمية من الفلاسفة والمتكلمين : يؤمن ابن تيمية بأن ■ الهدى
هو فيما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم . فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا .
فكيفية بمن عارضه بما يناقضه ■ وقدم مناقضه عليه ^(١) » ويقول ■ العلم الموروث
عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علما ، وما سواه إما أن
يكون علما فلا يكون نافعا . وإما أن لا يكون علما وإن سمي به . ولئن كان علما
نافعا فلا بد أن يكون من ميراث محمد صلى الله عليه وسلم ■ مجموعة الرسائل الكبرى
ج ١ ص ٢٣٨ ، ويؤمن « أن في القرآن والحكمة النبوية عامة من أصول الدين
من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون من أصول الدين ^(٢) » ■

ويقول ■ إن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب أن
تذكر قولاً أو تعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد
أو دلائل هذه المسائل . أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته
واعتيقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافياً قاطعاً
للعذر . وأما القسم الثاني - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فالله سبحانه وتعالى
بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء
قدره . ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه ^(٣) ■ هذا رأى
ابن تيمية - والحق معه - نلخصه فيما يأتي :

(١) (ص ٩٥ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

(٢) (ص ٢٠ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

(٣) (ص ١٣ ، ١٤ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

- ١ - العلم الحق النافع في الدين هو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
- ٢ - أن الهدى كله هو فيما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم .
- ٣ - أن أصول الدين مسائلها ودلائلها قد بينها القرآن وهدى الرسول بيانا شافيا واضحا ، لا غموض فيه ولا إيهام .
- ٤ - أن القرآن استدل على هذه الأصول بالأدلة العقلية على أحسن وجه وأسمى غاية .

وابن تيمية لم يدع هذا ويسكت عن دعواه . بل أيد ما ذهب إليه بحجج دامغة وبراهين ساطعة . وأدلة عقلية لا تنقض . مع أدلة مشرقة النور من النقل الصحيح . أما الفلاسفة فنزعم كما يقول ابن سينا في رسالته - « الأضحوية في أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها - « إن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي . ولا يمكن أن تسكون خارج العالم ولا داخله . ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك - ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور . ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله . ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء . ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل . وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية » .

أرأيت إلى قىء الكفر الطافح من الفلسفة ؟ يريد ابن سينا وعبيد الفلسفة الخنثون أن يقولوا : إن القرآن جاء لمخاطبة الرعاع من الناس والجاهيل التي لاتعقل وأن حقيقة التوحيد لم يحىء بها القرآن . بل لم ترد فيه حتى إشارة ولا بيان إلى

الحقيقة الأولى في الإسلام ، وهى التوحيد ، وأن توحيد القرآن ليس هو التوحيد الذى يجب أن تؤمن به العقول لأنه تشبيه كله . وأن القرآن إذا كان قد أغفل ذكر أهم حقيقة في الدين فلا شك في أنه أغفل ذكر كل الأمور الاعتقادية الباقية هذا موقف الفلسفة الصريح من القرآن . أما موقف ابن تيمية فهو إيمانه بأن أصول الدين مسائل ودلائل بينت بيانا شافيا قاطعا للعدو في الكتاب والسنة . فليت شعري كيف يلام ابن تيمية على أن كان عدواً لهذه الفلسفة الضالة الملحدة ؟! لقد هب ابن تيمية بعزيمة المؤمن الصادق الإيمان ، وهمة البطل العبقرى غير وان ولا هيب . وحكمة المفكر الرشيد وخبرة العالم استوعب بفهمه وذكائه ونباغته ما ورد عن ربه . هب لي رد إلى الدين اعتباره الأسمى في القلوب والعقول ، ويضع قيمه السامية ومثله العليا حيث أراد الله فوق كل قيم البشر ومثلهم . ويجلى حقائقه المشرقة التى حاولت الفلسفة طمسها بوثنيتها السافرة الإلحاد . ليفصل بالحق البين من العقل والنقل بين معانى الدين الحق في جلالته - وقديسيته . وبين أساطير الفلسفة في زندقته ورجسها وضلالته . فيدمغ القائلين بهذا بقوله « إنما يظن عدم اشتغال الكتاب والحكمة على بيان ذلك » أى أصول الدين . مسائل ودلائل . من كان ناقصا في عقله وسمعه . ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا : (٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) .

ابن تيمية لم يكن عدوا للعقل كما يحاول أن يصوره عبيد الفلسفة ، وإنما كان عدوا للفلسفة التى يعتبر أصحابها ناقصى العقل والسمع ، ما عادى ابن تيمية الفكر المشرق بأنوار الحق ، وإنما عادى أساطير أولئك الذين ألخوا فلسفة أرسطو وأفلاطون . وآمنوا - مقلدين عميسا - بأن الحق فيهما وحدهما . حتى التناقض البين بين الفلسفة الإرسطية وبين الفلسفة الإفلاطونية كانوا يتلمسون الوجوه التى ترفع - فى زعمهم - هذا التناقض بينهما ، وتزيل ما بينهما من تخالف تلمسه بداهة الفكر الأولى .

لقد جعل بعض الناس من مفهوم كلمة « العقل » ومفهوم كلمة « الفلسفة » شيئاً واحداً ، أو جعلوا الفلسفة مرادفة لكلمة العقل ، ولذا جعلوا ممن يعادى الفلسفة عادياً للعقل ، أما ابن تيمية - والحق رائده وغايته ودليله - فيؤمن بغير هذا الجهل الفاضح المفضوح ، يؤمن بأن صريح العقل موافق لصحيح النقل ، يؤمن بأن هذه الفلسفة ليست ثمرة عقل صحيح سليم ، بل ثمرة عقل فيه خبل ، وفيه لوثة من فساد ، وعلة من مرض . يؤمن بأنها ثمرة عقل حاد عن الطريق الأقوم ، فحاول استمداد الهدى من ردغة الضلال ، فلا عجب أن يرى ابن تيمية في الفلسفة كفراً وضلالاً ، كيف يعادى ابن تيمية العقل وهو يؤمن بقول الله حاكياً عن أصحاب السعير (٦٧ : ١٠) لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ؟) فالقرآن يبين أن العقلاء بحق هم من سمعوا كلام الله وعقلوه فأمنوا بكل ما جاء به إيماناً ثابت اليقين ، مطمئنين الإذعان عن رضا وطواعية ، وأن كل ضال إنما كان ما أتى ضلاله : أنه لم يكن عاقلاً ، ولذا وصف الكفار بأنهم (٢ : ١٧١ صم بكم عى فهم لا يعقلون) وقال عن المقلدة (٢ : ١٧٠) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟) ويكرر القرآن عن آيات الله البينات في الخلق قوله : « إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » فمنسائط الهداية عقل يفهم عن الله فيطيع ، لا عقل يفهم عن إرسطو وأفلاطون فيدين بدينهما الوثني .

كيف يعادى ابن تيمية العقل ؟ وهو الذى كان شهيد الدعوة إلى تحرير العقل من أسر التقليد ، وسلطان الآباء والشيوخ ، ومع وضوح هذا بَيِّنًا من تاريخ ابن تيمية وحياته الفكرية لا يتورع بعض الباحثين عن اتهام ابن تيمية بأنه كان عدواً لحرية الفكر ، في حين أن ابن تيمية عاش ماعاش يبني صرح هذه الحرية الفكرية ويقيم من عمدتها ، مؤمناً بأن فطرة العقل الصحيح موافقة للنقل الصحيح ، على أن لا يحيف الفكر على أقداس الدين الحق ، أو يضع قياً

للتدين وللأخلاق غير ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهنا لا تكون حرية ، بل عبودية لفلسفة ضال ملحد ، أو صوفية متصوف وثني ، والذين يرمون ابن تيمية بهذا يزعمون أنهم بذلك يمجدون العقل أو يذصفون الحرية الفكرية . ولكنهم واهمون في زعمهم ، آبقون في ظنونهم ، فما قامت دعوة ابن تيمية إلا على أساس من إطلاق العقل من ربة التقليد ، حتى يهتدى بأوار الحقيقة العليا من كتاب الله تعالى وهدى رسوله صلى الله عليه وسلم .

والداعون إلى تمجيد العقل ، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلا ، وما كان العقل وحده كافيا في الهداية والإرشاد ، وإلا لما أرسل الله الرسل ثم إن الفلسفة في جميع عصورها لم تؤمن بالله حق واحد ، ولم توجد مجتمعا صالحا ، ولا قومت نفوسا في سبيل السداد والإرشاد ، كما فعل الدين . ولذلك يقول هنري برجسون - على ما في فلسفته من ضلال - في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ص ١٠٧ « إن الفكر يخطئ ويصيب ، وهو في الحالين مها يكن الاتجاه الذي سار فيه ، يمضي قدما إلى أمام ، فينتقل من نتيجة إلى نتيجة . ومن تحليل إلى تحليل . فيزيد إغالا في الضلال ، أو يزداد إشراقا بنور الحقيقة » ويقول ص ١١٧ « الحقيقة أن العقل ينصح أول ما ينصح بالأنانية فينحدر إليها السكان العاقل إذا لم يحل بينه وبينها شيء . ويقول عن الدين في فلسفته ص ١٨٦ « إنه رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع »

هذا رأى صنم من أصنام الفلسفة الحديثة ، فهل يؤمن مخانيث الفلسفة برأيه ولكن جولدزيهر يقول لهم ص ٢٦٤ من « التراث اليوناني » عن ابن تيمية « إنه كان عدواً لدوداً للفلسفة » فيستنزع الذين يؤلهون المستشرقين أنه كان عدواً للعقل !!!

وأقول إن ابن تيمية يشرفه - كمؤمن وكفكر عظيم - عداؤه للفلسفة التي تخاصم الدين ، وتهوى بكرامة العقل الإنساني ، وإليك الدليل .

تزعم الفلسفة - في كبرياء وحماقة - أنها بينت حقيقة الحق في التوحيد .
وكل الأمور الاعتقادية ، فأى حق هذا الذى بينته الفلسفة ؟ أتجردها الله رب
العالمين من صفاته التى أثبتها لنفسه في كتابه وعلى لسان رسله ثم وصفته من
عندها بأنه « الصورة المحضة ، أو مثال المثل ، أو العاشق والمعشوق واللاذ والمليذ »
أنفيها عن الله صفة أنه خالق . ونفيها عنه تدبير الكون والعلم بما فيه ؟! أزعها
أن العالم قديم وأنه يسير بنظام آلى لا أثر لقدرة وعناية ربانية فيه ولا لقدرة الله
في ضبط أموره . إنكارها معجزات الرسل تبعاً لهذا ؟ أزعها أن القرآن غير كاف
في الهداية والإرشاد إلى حقيقة العلم بالله وتوحيده ؟!

أى حق هذا الذى تدعوننا إليه الفلسفة لنؤمن به ؟ وإله إرسطو غير إله
أفلاطون . وإله فيلون غير إله أفلوطين ، وإله ابن سينا غير إله الفارابى ، وإله
ديكارت غير إله سبنوزا . أى إله من هذه الآلهة تدعوننا إليه الفلسفة لنؤمن به ؟!
فإله الفلسفة كما ترى تختلف مفاهيمه ، وتتباين صفاته تبعاً لتعدد الزمان والمكان
والعقول التى تدين بالأسطورة وتفزع في تفكيرها إلى الخرافة . فالفلسفة لم تجمع
في عصر من العصور على إله واحد . بل قد يناقض الفيلسوف نفسه . فتراه ثنائياً
من جهة ، واحدياً في زعمهم من جهة أخرى . أما إله الأديان السماوية فهو هو
في دين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، صلوات الله وسلامه عليهم
أجمعين ، هو الله رب العالمين الخالق المحيى المميت ، المدبر للأمر كله ، العليم الخبير
اللطيف ، نبأنا هو - جل شأنه - بصفاته وبما يحب ويجب أن يوصف به .
وشرع لنا من الدين ما وصى به الرسل من قبل : أن نقيم الدين ولا نتفرق فيه .
ولكن أى شرع شرعته آلهة الفلسفة التى تدين بأن الله غير خالق ؟!

فيا للأصنام المعبودة ممن يزعمون أنهم أرباب الفكر وحريقه ، وأنهم آلهة
العقل والمنطق ، ومن عجب أنهم يبغضون ابن تيمية لا شىء إلا لأنه يميز بالفكر
الصحيح والمنطق السليم بين الحق والباطل ، ألا فليقرأ هؤلاء كتب ابن تيمية ،

وبخاصة كتابه هذا الذي نسعد بتقديمه - لعلمهم يؤمنون بالحق الذي ذهب إليه ابن تيمية في هذا الكتاب - وهو في قوله ص ٩٧ من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه - وقوله في نفس الصفحة « فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية - وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا منها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب »

وفي تقريره أن أساس خطأ الفلسفة : هو مطابقتها بين الوجود الذهني والوجود الخارجي - وجعلها هذا تبعاً لذلك - وفي الكتاب الذي يشرفنا كتابته مقدمته : البراهين القوية على ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه .

أما علماء الكلام : فقد آمن أكثرهم بأنه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل على النقل ، وأن أصول الدين التي يكفر مخالفتها : هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وهؤلاء يقول ابن تيمية عنهم - فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسول من هؤلاء - ص ٢٠ ، ثم بين أن طريقتهم في إثبات العقائد « مما يعلم بالاضطرار أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه - ثم فضح عقولهم ووصفها بالجهل ، وبين أن ما يستدلون به من الأدلة العقامية هو على نقيض دعواهم أكثر دلالة في قوله ص ٢٣٩ « إن عامة ما يخرج به الزنفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال » ثم بين أن علماء الكلام « مخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة ، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد » ص ٢٣٨ ، وأن « أدلتهم ومناظراتهم للكفار وأهل البدع لا تتم بأدلتهم ولا تقطع الكفار بالمعقول - بل لا بد في ذلك مما جاء به الرسول » ص ٢٣٨ ، ثم بين حقيقة

حالم بقوله في نفس الصفحة «فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان» ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد» ثم بين أن سبب ذم علم الكلام ليس «لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة، كلفظ «الجوهر» و«العرض» و«الجسم» وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النفي عنه» لاشتغال هذه الألفاظ على معان مجتمعة في النفي والإثبات» ص ٢٣. وبين «أن هذه الاصطلاحات الكلامية لم ترد في كلام النبي ولا أحد من أصحابه، ولا علق واحد من هؤلاء بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئا من أصول الدين لا الدلائل ولا المسائل» ص ٢٤ بل بين أن المتكلمين أنفسهم يختلفون في مرادهم بهذه الألفاظ، إما لاختلاف الوضع، أو في المعنى الذي هو لدلول اللفظ ص ٢٤ ثم ضرب أمثلة لذلك.

هذا ملخص رأى شيخ الإسلام ابن تيمية في علماء الكلام. ويمتاز ابن تيمية عن غيره من علماء الإسلام في عدائه للفلسفة وعلم الكلام بالنقد المحكم في مظهره: الإيجابي والسلبى، وبقوته: العقل الصريح والنقل الصحيح. فهو لا يرسل رأى إرسالا، بل يؤيده بأدلة عقلية لا خلل فيها، معتمدة على الفكر الرشيد والمنطق الواضح المحكم، ولا يرسلها فتوى تحرير أو تحليل، بل يبسط لك رأى الفلسفة في القضية ورأى الكلام، ثم يبسط رأى العقل في نزاهته وعدالته وصحته، ورأى النقل في حكمته ودقته، وبالمقارنة يتضح لك باطل الفلسفة وضلال الكلام بينا واضحا، ثم هو يأتى على الأصول الفلسفية والقواعد الكلامية التي يزعمون أنها قضايا مسلمة، فيهدمها بالدليل العقلى والحجة الساطعة مثبتا - في حق وصدق - أنها ليست مسلمة إلا عند من في عقله دخل، وفي فكره خيل، فيهدم - تبعاً لذلك - كل ما بناء الفلاسفة والكلاميون على قواعدهم الواهية وأصولهم الفاسدة، ثم يكرر بالدليل النقلى فيجمع بين الخيرين، ويحارب بالقوتين - حتى إذا انتهى من هدم أصولهم وقواعدهم راح يبنى هو الخير والحق، كاشفا عنهما من النقل

مؤيدا إياها بالعقل ، فهو هَدَام و بِنَاء : هدام للباطل ، بِناء للحق بما شرع الله مما
يذعن له العقل السليم .

هذا الكتاب : يحدثنا الحفظ الذهبي عن مصنفات شيخ الاسلام ابن تيمية
فيقول « ومنها كتاب في الموافقة بين المعقول والمنقول » ويقول ابن عبد الهادي
« قلت : هذا الكتاب : هو كتاب درء تعارض العقل والنقل - وهو كتاب
حافل عظيم ، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين » وقد اشتهر الكتاب بما
يقرب مما سماه به الذهبي ، وهو « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » فقد
كرر ابن تيمية هذا الاسم في هذا الكتاب وكتبه الأخرى مراراً . واسم الكتاب
يوضح الغاية منه ، وهو : أن العقل الصريح موافق للنقل الصحيح ، وألا تعارض
ولا تناقض ولا تضاد . كما يزعم الفلاسفة ومن ضل ضلالهم ، بين العقل في صراحته
و بين النقل في صحته ، فموضوع الكتاب إذن جليل الشأن ، بعيد مراعى الغاية .
يفصل بالحق والصدق في هذه القضية الموهومة التي اشتجرت حولها العقول .
وتطاحت الأفكار - قضية النزاع المزعوم بين الدين وبين العقل - وماهى بقضية
تستحق بادرة من النظر ، أو لحظة من الفكر ، وليكنها أسطورة الأوهام ، اعتنقها
فلاسفة اتسبوا إلى الإسلام . ومن سبقهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الشرق
والغرب ، وراحوا - بسبب هذا التوهم الباطل ، أو ذلك الزيف المقنع بدعوى
إثبات النقل بالعقل - يهدمون الدين ركناً بعد ركن . ويطعنون في كل أصوله
ومسائله ودلائله . ونؤمن بأنه لم يؤلف كتاب في هذه الناحية كهذا الكتاب
الذي فتح الله به على ابن تيمية ، في دقته وصدق حجته ، وأدلتة المنطقية الصادقة
المقدمات والنتائج . وقوة براهينه . وعفة أسلوبه ، ودقة تعبيره ، حيث يلبس
المعنى الدقيق ما يوافقه من لفظ مشرق ، لا يزيد عنه ولا ينقص . وتأيمده
أدليه العقلية بآيات الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة . فهو كتاب يصدع
الباطل بالحق ، ويحلى ظلمة الجهل - المزعوم علماً - بأوار العلم . ويمدّد غييب

الضلالة بإشراق الهدى ، ويصدع للشك والريب والقلق باليقين الثابت والطمأنينة
الروحية . ويجعل من ذلك العملاق الضخم الذى أربب الفاس بسطوته وجبروته
- عملاق الفلسفة - قزما صغيرا أو هي من الضعف ، وأقل شأنا من الحقارة ،
ويجعل من ذلك المارد الجبار - مارد الكلام ، الذى بطش بالعقل فنجاه عن
سبيل الدين الحق - ذبابة تطن فى دوى المدفع الضخم ، أو كشخص من
الشخوص التى يضعها الزارع ليرهب بها الغربان والمصافير ! ! .

متى ألف الكتاب ؟ ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه هذا وهو فى
ذروة مجده الفكرى ، وتمام نضوجه العقلى . ويبدو ذلك واضحا جليا من أسلوب
الكتاب ، ومناظراته للفلاسفة والمتكلمين ، وما يورده عليهم من حجج قوية ،
وما يدمغ به أدلتهم عن بصرودراية تامة وبرهان أنها لا توصل إلى الحق الذى
ينشده العقل وتوضيحه فى جلاء مدى القفاقض الفظيع بين الفلاسفة بعضهم
وبعض ، بل حتى فى أدلة الفيلسوف الواحد ، ثم إن ابن تيمية يقول فى ص ٩
« وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصرف ونفى الجاز
والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلى بالسمع ، وقد كنا صنفنا
فى فساد هذا الكلام مصنفنا قديما من نحو ثلاثين سنة » فإذا كان موضوع ذلك
الكتاب الذى ألفه من ثلاثين سنة فى هذه الأمور الدقيقة الحافلة بالفكر
العويصة ، فإننا نستطيع القول بأن الشيخ قد ألف كتابه هذا - الذى نقدمه -
وقد قارب الستين ، على اعتبار أنه ألف الأول وقد قارب نهاية العقد الثالث من
عمره ، الذى كان مرموقا ببركة الله .

موضوع الكتاب : زعم أغلب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميون كلهم : أن
الواجب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، ثم النقل إما أن يتأول أو يفوض
ص ١ ، وزعم ■ المدعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم من المنتسبين إلى الحكمة
والكلام والعقليات : أن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذى عرفناه . ويزعم فريق

منهم أنهم عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بينه الفلاسفة ، بل تكلموا فيه بما لا غنى فيه
ويقول بعضهم : إن الأنبياء والسلف لم يعرفوا معاني النصوص التي تتحدث عن الله
وصفاته ، أو أن الأنبياء عرفوها ولم يبينوا مرادهم للناس » ص ٨ لهذا هب ابن
تيمية وشحذ فكره ، ونصب عبقريته ، مستهديا في ذلك روح الإيمان العميق
الشامل لنفسه وفكره ووجوده لإثبات انتفاء المعارض العقلية للقرآن ، ولإبطال
زعم الزاعمين بوجوب تقديم العقل على النقل ، ولبيان أن القرآن قد بين بيانا
شافيا قاطعا للعذر كل أصول الدين مسائل ودلائل ، وأن الشارع نص على كل
ما يعصم من المهالك ص ٤٠

منهجه النقدي في الكتاب : يدور منهجه النقدي بين السلب والإيجاب

أو بين التخلية والتحلية ، فهو يقرر أن بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم إنما
يتم بأمرين : أولهما : امتناع وجود المعارض العقلية للنص القرآني ، وثانيهما :
امتناع تقديم الأدلة العقلية على النقلية ، وقد حقق هو ذلك بأمرين ، أولهما : إثباته
فساد قانون المتفلسفة والمتكلمين ، الذين صدوا به عن سبيل الله وعن فهم مراد
الرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه فيما أخبر به ، وإذا ثبت فساد القانون فسد
كل ما أصلوه وفرعوه عليه ، فبفساد ذلك الأصل يفسد الفرع ، فقد تبين له أن
هؤلاء يبتدعون أوضاعا من الفكر يجعلونها قضايا مسلمة ، ثم يحاولون إلزام العقول
بما يترتب على هذه الأوضاع من نتائج فاسدة ، فراح يهدم هذه الأوضاع ، مبينا
بوضوح ومنطق قوى فسادها وزيفها ، ثم أوضح لنا لماذا لجأ إلى هذا المنهج بقوله
في ص ٩ « القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها ،
أو نفي عموم خلقه لكل شيء ، وأمره ونهيه ، أو امتناع المعاد أو غير ذلك ، لا ينفعه
الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض »
وقد بين هو فساد ذلك المعارض بدليل مجمل ثم بأدلة مفصلة ، فالدليل المجمل لمن
لم يتمكن الضلال من نفسه ، والمفصلة لمن استحوذ ضلال الفلسفة والكلام على

عقله . وهذا هو المظهر السلبي في النقد ، أو التخلية كما يعبرون .
حتى إذا اطمأن إلى خلو القلب من مرضه لجأ إلى الأمر الثاني ، وهو بيان
الحق من السكتاب والسنة ، أو إلى بيان يقينية الأدلة السمعية .

ويضرب لنا ابن تيمية مثلاً يوضح به الغاية من منهجه برجل مريض به
أخلاق فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود تلك الأخلاق
الفاسدة التي تفسد الغذاء ، وكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع
على نفي الصفات أو بعضها وغير ذلك من الأمور الاعتقادية لا ينفعه الاستدلال
بالقرآن إلا بعد شفاؤه من مرض الفلسفة والكلام ص ٩

أسلوب السكتاب : وأسلوب السكتاب يجمع بين الدقة والقوة . وقد استفحل
فيه الأدلة المنطقية والاصطلاحات الفلسفية والكلامية استفحالا يشهد له بالبراعة
والحدق ، والتصرف في مناحي القول والتفكير تصرفاً بديعاً ، واضطر إلى استعمال
هذه الاصطلاحات الفلسفية ونظائرها حتى يبذل القوم . ويقوم عليهم الحجة
بأسلوبهم وطرائق تفكيرهم . وحتى يحسن البرهنة على صدق معتقده ، ويقينية
دعواه ، إذ يقول ص ٩٤ « وأما الطريقة النبوية السنية السلفية الحمديدية الشرعية :
فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وأقوالهم التي تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم
بالمعقول الصحيح المطابق للمعقول الصحيح » .

ومن أبدع ما ترووه لابن تيمية حين ينفذ ببصره اللطيف إلى أمثال القرآن .
فيستخرج لك منها أنواعاً باهرة حكيمة لطيفة من الأقيسة الشمولية المؤلفة من
المقدمات اليقينية ، وفعل ذلك ليبرهن على أن أمثال القرآن فيها من أسامي الأدلة
العقلية ما يلزم كل عقل سليم بالخضوع المطلق والإذعان التام . وأن وفي القرآن من
الأدلة القطعية على كل المطالب الدينية ما يملأ القلب بنور الهدي ، ويغمر الروح
بإشراق الإيمان الصحيح .

وأخيراً نقول عن أسلوب السكتاب : إنه أسلوب « دسم » غني باللفظ

المشرق الرائع ، والمعنى الدقيق اللطيف الإشعاع ، والفكرة المفتححة بالحق واليقين ، المحلقة فوق القمة العليا من أمجاد الفكر العظيم .

كلمة خاتمة : لن نوفي حضرة صاحب السمو الملكي الأمير « منصور بن عبد العزيز آل سعود » رحمه الله رحمة واسعة ، وأمطر على قبره شآبيب المغفرة والرضوان حقه من الشكر على أن كان - أعظم الله مثوبته في جنة الرضوان - هو الباعث لهذا الكتاب وغيره من آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من علماء السلف ، فلقد كان - رحمه الله - حريصا على نشر هذه الدرر النفيسة ، وتعميم النفع بها ببذلها لطلبة العلم ابتغاء مرضاة الله ، اقتداء بجلالة والده العظيم . أطال الله حياته ، ومد في عمره المبارك النافع لخير الإسلام وعز العرب .

وإن لكتب شيخ الإسلام الأثر العظيم في تصفية القلوب من ظلمات الزيغ والجاهلية ووساوس الشيطان ، وإن كان هذا الكتاب - بالأخص - يقيم ويعلى من صرح الفكر والإيمان ، فإن النفس تقبل عليه في رغبة وانشرح بما أبدعت وجودت « مطبعة السنة المحمدية » كشأنها في كل ما تتحلف به قراء العربية - إذ أخرجت هذا الكتاب القيم في هذا الثوب الأنيق الجميل ، وهذا التحقيق العلمي الناصع ، والله يجزى الساعين في هذا الجليل أحسن الجزاء على أن أتأخوا لنا فرصة أداء بعض الدين الذي لشيخ الإسلام ابن تيمية العظيم في أعناقنا ، والله الموفق للصواب وهو نعم المولى ونعم النصير .

أبو راوية

عبد الرحمن الوكيل

الوكيل الأول لجامعة أنصار السنة المحمدية

القاهرة في يوم الاثنين { ١٤ رمضان ١٣٧٠ هـ / ١٨ يونية ١٩٥١ م }

ثبت بالمراجع التي رجعنا إليها في كتابة المقدمة غير كتب ابن تيمية

- | | |
|--|--------------------------------------|
| الدور السكائنة : | لابن حجر العسقلاني |
| فوات الوفيات : | لابن شاكر الكنتي |
| العقود الدرية : | لابن عبد الهادي |
| تاريخ الشعوب الإسلامية : | لبروكلمان |
| تاريخ العرب العام : | لفيليب حتى |
| مصر في العصور الوسطى : | للككتور على إبراهيم حسن |
| الحركة العسكرية في مصر : | للككتور عبد اللطيف حمزة |
| فيلسوف العرب : | للشيخ مصطفى عبد الرازق |
| العقيدة والشريعة : | لجولد زيهر |
| المدخل إلى الفلسفة الإسلامية : | ليون جوتييه |
| عقيدة الشيعة : | لرونلدسن |
| التراث اليوناني : | ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي |
| سر تطور الأمم : | لجستاف لوبون |
| رسالة أضخوية في أمر الميعاد : | لابن سينا |
| تواريخ الفلسفة اليونانية وفي العصور
الوسطى والفلسفة الحديثة : | { ليوسف كرم |
| منبع الأخلاق والدين : | لهنري برجسون |
| مقدمة اقتضاء الصراط المستقيم : | لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد حامد الفقي |
| قصة النزاع بين الدين والفلسفة : | للككتور توفيق الطويل |

[قال شيخ الإسلام ، علم الأعلام ، مفتى الأنام ، الإمام المجاهد الصادق الصابر ، سيف السنة المسلول على المبتدعين ، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملحدون : أبو العباس ، أحمد بن عبد الحلیم تقی الدین ، الشهير بابن تیمیة الحرانی ، رحمه الله ، وغفر لنا وله !]

الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ .
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله . صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا .

فصل

قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يُجْمَعَ بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يُرَادَا جميعا ، إما أن يُقَدَّمَ السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قَدَّمَناه عليه كان ذلك قَدْحًا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقَدْح في أصل الشيء قَدْح فيه ، فكان تقديم النقل قَدْحًا في النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يُتَأَوَّل ، وإما أن يُفَوَّض .

وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما . وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كلياً فيما يُسْتَدَلُّ به من كتب الله وكلام أنبيائه وما لا يستدل به ، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به

الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى ، وغير ذلك من الأمور التي أنبؤا بها ، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها ، وقد يَضُمُّ بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تُفيد اليقين ، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع .

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد ، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل ، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي ، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة ، وكان يقول : شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وحكى هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول : أنا مُزَجِّجُ البضاعة في الحديث ، ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونا آخر ، مبنيا على طريقة أبي المعالي ومن قبله ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني . ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفتة ، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبَعاً له ؛ فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه ، وهذا يُشَبِّه ما وضعته النصارى من أماتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم ، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها ، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء ، أو ما بلغهم عنهم ، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل ، كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات ، فإن غلطه إما في الإسناد ، وإما في المتن ، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بقولهم ، وقد غلطوا في الرأي والعقل ، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسول من هؤلاء ، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقه النقل الكاذب عن الرسول ، كالخوارج والوعيدية والمرجئة والإمامية وغيرهم ، بخلاف بدعة الجهمية والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالف .

للمعروف من كلام الأنبياء ، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء ، وأنه صحيح عندهم .

وهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان : طريقة التبديل ، وطريقة التجهيل ؛ أما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخييل ، وأهل التحريف والتأويل . فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار . بل وعن الملائكة . بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه . لكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم . وأن الأبدان تُعاد ، وأن لهم نعيمًا محسوسًا ، وعقابًا محسوسًا ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تُمكن إلا بهذه الطريق . وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأخوية . وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها . وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا ، وباطلًا . ومخالفة للحق . فقصدوا إيهام الجمهور بالكذب والباطل المصلحة .

ثم من هؤلاء من يقول : النبي كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق ، كما يعلمه نظائر الفلاسفة وأمثالهم ، وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي ، كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء - في زعمه - على الأنبياء . وكما يفضل الفارابي ومُبَشِّر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي . وأما الذين يقولون « إن النبي كان يعلم ذلك » فقد يقولون : إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة . وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف ، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء .

وهذا في الجملة قولُ المتفلسفة والباطنية ، كالملاحدة الإسماعيلية ، وأصحاب رسائل
« إخوان الصفاء » والفارابي وابن سينا والسَّمُورِدِيُّ المقتول ، وابنُ رشد الحفيد
وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب
والسنة ، كابن عربي وابن سَبْعِينَ وابن الطَّفِيل صاحب رسالة « حى بن يقظان »
وخلق كثير غير هؤلاء .

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله : أنهم قصدوا به
التخييل دون التحقيق ، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر .
ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات
الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير
من النظار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر ، كما يوجد في كلام طائفة .
وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون : إن الأنبياء لم يقصدوا
بهذه الأقوال ما في نفس الأمر ، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ،
ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي
يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة ، وإلى الاستعانة بغرائب
المجازات والاستعارات .

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينياً أن الأنبياء لم يُريدوا
بقولهم ما حملوه عليه . وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ،
فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب
مراد المتكلم به . وحمله على ما يناسب حاله ، وكرُّ تأويل لا يقصد به صاحبه بيان
مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده . وعلى الوجه الذي يعرف به
مراده ، فصاحبه كاذبٌ على من تأول كلامه ، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون
بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ .
وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون

الأمر فيه بالعكس ، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين .

وفي الجملة ، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم ، وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذهبهم من المعتزلة والكلابية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرهم .

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ « التأويل » في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه . وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه . وإن كان موافقاً له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره . ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك .

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين ، فأما الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ « التأويل » بهذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثانى ، ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ « التأويل » في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى (٣ : ٦) وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا) أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص ، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معانى تخالف مدلولها المفهوم منها ، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه الملك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قوله تعالى (٢٠ : ٥) الرحمن على العرش استوى) وقوله (٣٥ : ١٠) إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (٥ : ٦٤) بل يدها مبسوطتان) وغير ذلك من

آيات الصفات ، بل ويقول « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » ونحو ذلك .
وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال ، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله .
ويظنون أن هذه طريقة السلف .

وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قوهم : إن الأنبياء وأتباع
الأنبياء جاهلون ضالون ، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات
وأقوال الأنبياء .

ثم هؤلاء منهم من يقول : المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ،
ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها ، كما
لا يعلمون وقت الساعة .

ومنهم من يقول : بل تُجَرَى على ظاهرها ، وتُحْمَل على ظاهرها ، ومع
هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها .
وقالوا - مع هذا - إنها تحمل على ظاهرها ، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه
القاضي أبي يعلى في كتاب « ذم التأويل »

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي
يجعلونها مشكلة أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير
ما يجعل الفريق الآخر مشكلاً ، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول « إنها
لا تعلم بالعقل » يقول : نصوصها مشكلة متشابهة ، بخلاف الصفات المعلومة
بالعقل ، فإنها عنده مُحْكَمَةٌ بينة ، وكذلك يقول مَنْ ينكر العلو والرؤية :
نصوص هذه مشكلة ، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلاً دون ما يثبت
أسماء الحسنی . ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة . ومنكر معاد الأبدان
وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً ، ومنكر القدر يجعل ما يثبت
أن الله خالق كل شيء . وما شاء كأن مشكلاً ، دون آيات الأمر والنهي والوعد
والوعيد ، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد . بل ونصوص الأمر

والنهي مشكلة . فقد يستشكل كل فريق مالا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضاً ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى مَنْ يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص ، فهم مشتركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلم ، بل جهل معناها ، أو جهلها الأمة ، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهل المركب .

وأما أولئك فيقولون : بل قصد أن يعلم الجهل المركب ، والاعتقادات الفاسدة . وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة . بخلاف أولئك فإنهم يقولون : الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلاً معتقداً للباطل ، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث : إما مع كونه لم يعلمه ، أو مع كونه علمه ولم يبينه . ولهذا قال الإمام أحمد في خطبته فيما عتقه من الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن وتأويلته على غير تأويله ، قال « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، وَيُبَصِّرُونَ بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه . وكم من تائه ضال قد هددوه ، فما أَحْسَنَ أثرهم على الناس . وأقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين . وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة . وأطلقوا عنان الفتنة . فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب . متفقون على مفارقة الكتاب . يقولون : على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم . يتكلمون بالمتشابه من الكلام . ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم . فنعوذ بالله من فتن المضلين . » .

ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ، كما ذكر ذلك محمد بن وضاح في كتاب « الحوادث والبدع » .

فقد وُصفُوا في هذا الكلام بأنهم - مع اختلافهم في الكتاب - فهم كلهم مُخالفون له ، وهم مشتركون في مفارقتة ، يتكلمون بالكلام المتشابه ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم . حيث لبسوا الحق بالباطل .

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان : شرعية ، وعقلية . فالمدعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم ، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات . يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم : إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه ، أو يقولون : عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بيناه ، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم ، والمدعون للسنة والشرعة واتباع السلف من الجهال بمعاني النصوص يقولون : إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلغوها عن الله ، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس ، فهوؤلاء الطوائف قد يقولون : نحن عرفنا الحق بعقولنا ، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل ، وفائدة إنزال هذه التشابهات المشكلات اجتهداُ الناس في أن يعرفوا الحق بعقولهم . ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا به مرادهم ، أو إنا عرفنا الحق بعقولنا ، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها كما لم يعرفوا وقت الساعة ، ولكن أمرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها . أو يقولون : بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل ، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات . وعن فهم السمعيات ، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات ، ولا يفهمون السمعيات .

فصل

ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي . وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء . بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدّوا به الناس عن سبيل الله . وعن فهم

مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر . إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّرَ أن المعارض العقلى ناقضه . بل يصير ذلك قدحاً فى الرسول . وقدحاً فيمن استدل بكلامه ، وصار هذا بمنزلة المريض الذى به أخلاطٌ فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود الأخلاط الفاسدة التى تفسد الغذاء . فكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفي الصفات أو بعضها ، أو نفي عموم خلقه لكل شئ . وأمره ونهيه . أو امتناع المعاد . أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه فى ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض .

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلاً .

أما الجملة فإنه مَنْ آمَنَ بالله ورسوله إيماناً تاماً ، وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به . وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فى حجج داحضة (٤٢ : ١٦) والذين يُحَاجُّونَ فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم . وعليهم غضب . ولهم عذاب شديد)

وأما التفصيل فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة . وهذا الأصل نقيض الأصل الذى ذكره طائفة من الملحدّين ، كما ذكره الرازى فى أول كتابه « نهاية العقول » . حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات فى المسائل الأصولية لا يمكن بحال ، لأن الاستدلال بها موقوف على مُقَدِّمات ظنية ، وعلى دَفْعِ المعارض العقلى . وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن ؛ إذ يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل عقلى يناقض ما دل عليه القرآن . ولم يخطر ببال المستمع .

وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفى الجواز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلى بالسمع . وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة . وذكرنا طرفاً من بيان فساد هذا الكلام على « المحصل » وفى غير ذلك .

فذلك كلام في تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، وفي هذا الكتاب كلام في بيان انتفاء المعارض العقلية ، وإبطال قول مَنْ زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً .

وقد بينا في موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهره ، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه ، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور ، وفرق الله به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغي ، وبين أولياء الله وأعدائه ، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك ، حتى أوضح الله به السبيل ، وأنار به الدليل ، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فَمَنْ زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل وأحال الناس في معرفة المراد على ما يُعلم من غير جهته بآرائهم ، فقد قدح في الرسول ، كما برهنا على ذلك في مواضع . كيف والرسول أعلم الخلق بالحق ؟ وأقدر الناس على بيان الحق ، وأنصح الخلق للخلق ، وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كل أحد ؟ . فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة ، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدور ذلك عنه ، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم ، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح .

والصلاح ، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً قادراً على ذلك وَجَبَ وجودُ مقدوره ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق ، وهو أفصح الخلق لساناً ، وأصحهم بياناً ، وهو أحرص الخلق على هدى العباد ، كما قال تعالى (٩ : ١٢٨) لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال (١٦ : ٣٧) إن تَحَرَّصَ على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل) وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين ، وأنزل عليه الكتاب ليمين للناس ما نزل إليهم ، فلا بد أن يكون خطابه وبيانه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره ، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق ؟ بل بينه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ، أو نقص علمه وعقله ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يعلم كل مَنْ تدبر أنه مخالف لما جاء به الرسول ، وأن الرسول لم يقل مثل هذا ، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين ، وأنه يشتمل على العلوم السكلية والمعارف الإلهية ، والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية - صار كثير منهم يقول : إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين ، أو لم يبين أصول الدين ، ومنهم مَنْ هابَ النبي ، ولكن يقول : الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك ، ومن عظم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم ؟ ومَنْ هو مؤمن بالرسول مُعَظَّم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين ؟ مع أن الناس إليها أحوَجُ منهم إلى غيرها .

ولما كنت بالديار المصرية سألتني من سألني من فضلائها عن هذه المسألة ، فقالوا في سؤالهم :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول

الدين ، وإن لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟ .
فإن قيل بالجواز ، فما وجهه ؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهي
عن الكلام في بعض المسائل ؟ .

وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟ .

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضى وجوبه ؟ .
وهل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لابد من
الوصول إلى القطع ؟ .

وإذا تعذر عليه الوصول إلى القطع ، فهل يعذر في ذلك ، أو يكون مكلفاً به ؟
وهل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحالة هذه أم لا ؟
وإذا قيل بالوجوب ، فما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم
من الوقوع في المهالك ؟ وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصاً على هدى أمته .
فأجبت : الحمد لله رب العالمين .

أما المسألة الأولى : فقولُ السائل « هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه
من مسائل أصول الدين » وإن لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام
أم لا ؟ » فسؤالُ ورد بحسب ماعهد من الأوضاع المبتدعة الباطلة ؛ فإن المسائل التي
هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين - أعني الدين الذي أرسل
الله به رسوله ، وأنزل به كتابه - لا يجوز أن يقال : لم ينقل عن النبي صلى الله
عليه وسلم فيها كلام . بل هذا كلام متناقض في نفسه ، إذ كونها من أصول
الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين ، وأنها مما يحتاج إليه الدين ، ثم نفي
نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين : إما أن الرسول أهل
الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها ، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة ،
وكلا هذين باطل قطعاً ، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين ، وإنما
يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول ، أو جاهل بما يعقله .

الناس بقلوبهم » أو جاهل بهما جميعا ، فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما
اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه ، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل
في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات ، وإنما هي جهليات ، وجهله
بالأميرين يوجب أن يظن من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل
الباطلة ، وأن يظن عدم بيان الرسول لما ينبغي أن يُعتقد في ذلك ، كما هو الواقع
لطوائف من أصناف الناس - حُذِّقَهُمْ فضلا عن عامتهم .

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن
تذكر قولاً ، أو تُعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات والقدر ، والنبوة ، والمعاد ،
أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به
من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر ، إذ هذا من أعظم
ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة
على عباده ، بالرسول الذين بينوه وبلغوه ، وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم
التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه ، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم مشتملة من ذلك على غاية المراد ، وتمايز الواجب والمستحب ، والحمد لله الذي
بعث فينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة .
الذي أكمل لنا الدين ، وأتم علينا النعمة ، ورضى لنا الإسلام ديناً ، الذي أنزل
الكتاب تفصيلا لكل شيء ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (١٢ : ١١١)
ما كان حديثاً يُفترى ، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى
ورحمة لقوم يؤمنون)

وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا
في عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا (٦٧ : ١٠) لو كنا
نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وإن كان ذلك كثيرا في كثير من

المتفلسفة والمتكلمة ، وجُهَّال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية .

وأما القسم الثانى - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر ويجعلون ما يبنى عليه صدق الخبر معقولات محضة ، فقد غَلَطُوا فى ذلك غلطا عظيما ، بل ضلوا ضلالا مبينا ، فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد ، بل الأمر ما عليه سلف الأمة ، أهل العلم والإيمان ، مِنْ أن الله سبحانه وتعالى يَبَيِّن من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قَدْره ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه .

وذلك كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (٢٧: ٣٩) ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل (فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل فى ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية ، وإن كان لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك ، كما سَمَّى الله آيتى موسى برهانين (٣٢: ٢٨) فذلك برهانان من ربك) .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده ، فإن الله سبحانه ليس كمثله شئ ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يَصِلُوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم - بعد التناهى - الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ولكن يستعمل فى ذلك قياس الأولى ، سواء كان تمثيلا أو شمولا ، كما قال تعالى (٦٠ : ١٦) والله المثل الأعلى (مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو الحادث

لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كالا للموجود غير مستلزم للعدم - فالواجب القديم أولى به ، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفادته من خالقه وربّه ومدبره ، فهو أحق به منه . وأن كل نقص وعيب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الخلوقات والممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود . وأما الأمور العدمية فالممكن الحدّث بها أحق ، ونحو ذلك .

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد . ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام . وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد . ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد - والعلم به تابع للعلم بإمكانه ؛ فإن الممتنع لا يجوز أن يكون - بيّن سبحانه إمكانه أتم بيان ، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام ، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني ، فيقولون : هذا ممكن ؛ لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال ؟ فإن هذه قضية كلية سالبة ؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفي .

وما يحتاج به بعضهم على أن هذا ممكن بأننا لا نعلم امتناعه ، كما نعلم امتناع الأمور الظاهرة امتناعها ، مثل كون الجسم متحركا ساكنا ، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية : بأن غيرها من البديهيات أجلى منها . وهذه حجة ضعيفة . لأن البديهى هو ما إذا تصوّر طرفاه جزم العقل به ، والمتصوران قد يكونان خفيين . فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصوّرها ، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان . وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ، ولا يوجب أن ما لم يظهر

امتناعه يكون ممكنا ، بل قول هؤلاء أضعف ؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعا لأمر
خفية لازمة ، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم ، أو عدم لزومها ، لا يمكن الجزم
بإمكانه . والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره . والإمكان الذهني حقيقته
عدم العلم بالامتناع . وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي .
وهذا هو الإمكان الذهني ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد
بهذا . إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره . وإن لم يعلم الذهن امتناعه .
بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعا ، والإنسان يعلم
الإمكان الخارجي : تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بوجود نظيره . وتارة بعلمه
بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه . فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه
أولى بالإمكان منه ، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنا فلا بد من بيان قدرة الرب
عليه ، وإلا فجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه . إن لم يعلم قدرة
الرب على ذلك . فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله (١٧ : ٩٩) أو لم يروا أن الله
الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب
فيه فأبى الظالمون إلا كفورا) وقوله (٣٦ : ٨١) أوليس الذي خلق السموات
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق العليم) وقوله (٤٦ : ٣٣)
أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعبأ بخلقهن بقادر على أن
يحيي الموتى ؟ بلى ، إنه على كل شيء قدير) وقوله (٤٠ : ٥٧) نخلق السموات
والأرض أكبر من خلق الناس) فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق
السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم ، والقدرة عليه أبلغ . وأن
هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك .

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله (٣٠ : ٢٧) وله المثل
الأعلى في السموات والأرض) وقوله (٢٢ : ٢٢) يا أيها الناس إن كنتم في ريب
من البعث فإننا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة . ثم من علقه . ثم من مضغة

مُخَلَّقة وغير مخلقة ، لنبيين لـكم) وكذلك ما ذكره في قوله (٣٦ : ٧٨ - ٨٠)
 وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال : من يحيى العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي
 أنشأها أول مرة - الآيات) وقد أنشأها من التراب . ثم قال (وهو بكل خلق
 عليم) ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال ، ثم قال (الذي جعل
 لكم من الشجر الأخضر نارا) فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد
 الرطب ، وذلك أبلغ في المناقاة . لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسرُ من اجتماع
 الحرارة واليبوسة . إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة . ولهذا
 كان تسخينُ الهواء والماء أيسرَ من تسخين التراب . وإن كانت النار نفسها
 حارة يابسة ، فإنها جسم بسيط . واليبس ضد الرطوبة ، والرطوبة يعنى بها البلة
 كرطوبة الماء . ويعنى بها سرعة الانفعال . فيدخل في ذلك الهواء ، فكذلك
 يعنى باليبس عدم البلة ، فتكون النار يابسة ، ويراد باليبس بطله التشكل
 والانفعال ، فيكون التراب يابسا دون النار . فالتراب فيه اليبس بالمعنيين . بخلاف
 النار ، لكن الحيوان الذى فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة :
 التراب ، والماء ، والهواء .

وأما الجزء النارى فللناس فيه قولان : قيل : فيه حرارة نارية . وإن لم يكن
 فيه جزء من النار ، وقيل : بل فيه جزء من النار .
 وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تـكوّن
 النار من الشجر الأخضر . فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارا أولى
 بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا . فإن هذا مُعْتَاد . وإن كان ذلك بما يضم
 إليه من الأجزاء الهوائية والمائية . والمقصود الجمع في المولدات ثم قال (أوليس
 الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) وهذه مقدمة
 معلومة بالبدهة . ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير . الدال على أن ذلك مستقر
 معلوم عند المخاطب . كما قال سبحانه (٢٥ : ٣٣) ولا يأتونك بمثل إلا جئناك
 (٢ - صريح العقول ١)

بالحق وأحسن تفسيراً) ثم بين قدرته العامة بقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) .

وفي هذا الموضع وغيره من القرآن من الأسرار وبيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه ، وإنما الغرض التنبيه .

وكذلك ما استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة . سواء سموها حسية أو عقلية ، كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التي جعلوها جوهر الابن منه ، وكما تزعمه الفلاسفة الصابئون من تولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها : هل هي جواهر أو أعراض ؟ وقد يجعلون العقول بمنزلة الذكور ، والنفوس بمنزلة الإناث^(١) ، ويجعلون ذلك آباءهم وأمهاتهم وآلهتهم وأربابهم القريبة ، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدالة على الحركة الإرادية الدالة على النفس الحركة . لكن أكثرهم يجعلون النفس الفلكية عرضاً لا جوهرًا قائماً بنفسه ، وذلك شبيه بقول مشركي العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات ، قال تعالى (٦ : ١٠٠) وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم ، وخرقوا له بنين وبنات بغير علم . سبحانه وتعالى عما يصفون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥١) ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولَدَ الله ، وإنهم لكاذبون) وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، كما يزعم هؤلاء أن العقول أو العقول والنفوس هي الملائكة ، وهي متولدة عن الله ، قال تعالى : (١٦ : ٥٧ - ٦٢) ويجعلون لله البنات . سبحانه ! ولهم ما يشتهون . وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به . أيمسكه على هون ، أم يدسه في التراب ؟ ألا ساء ما يحكمون ، للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى . وهو العزيز الحكيم - إلى قوله : ويجعلون

(١) وهذا هو مذهب ابن عربي الحاتمي وشيعته من الصوفية ، وقد قرر ذلك وأطال في تقريره في كتاب الفتوحات ، بل كل كتاب الفتوحات مبني على هذا (ح) .

لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى ، لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون) وقال تعالى (٤٣ : ١٦ - ١٩ أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ، وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم . أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ؟ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ، أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون) وقال تعالى (٥٣ : ١٩ - ٢٢ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذا قسمة ضيزى) أى جائرة ، وغير ذلك في القرآن .

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن يُنَزَّه عن الأمور الناقصة منكم . فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم . وتستحيون من إضافته إليكم . مع أن ذلك واقع لا محالة ، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه . وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منكم ؟ .

وكذلك قوله في التوحيد (٣٠ : ٢٨ ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم مما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم . فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟) أى كخيفة بعضكم بعضا ، كما في قوله (٢ : ٨٥ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) وفي قوله (٢٤ : ١٢ لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) وفي قوله (٤٩ : ١١ ولا تلذوا أنفسكم) وفي قوله (٢ : ٥٤ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وقوله (٢ : ٨٤ ولا تخرجون أنفسكم من دياركم - إلى قوله : ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) فإن المراد في هذا كله من نوع واحد .

فبين سبحانه أن الخلق لا يكون مملوكه شريكه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره ، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرا ، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق ومملوكى شريكا لى ، يدعى ويعبد كما أدعى وأُعبد ؟

كما كانوا يقولون في تلييتهم « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك » تملكه وما ملك .

وهذا باب واسع عظيم جدا ليس هذا موضعه .
وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون أصول الدين . وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين . وإن أدخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة ، مثل نفى الصفات والقدر ، ونحو ذلك من المسائل . ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها ، إما الأكوان وإما غيرها ، وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل من إثبات الأعراض - التي هي الصفات - أولا ، أو إثبات بعضها كالأكوان - التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون . وإبطال انتقالها من محل إلى محل بعد إثبات امتناع خلو الجسم : إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها ، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان . وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا . والثانية : أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث . لأن الصفات - التي هي الأعراض - لا تكون إلا محدثة ، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض . كالأكوان ، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا تنهاى .

فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام - كالأشعرى وغيره - أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم . ولا سلف الأمة وأئمتها ، وذكروا أنها محرمة عندهم . بل المحققون على أنها طريقة باطلة . وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا . ولهذا تجدد من اعتمد

عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم ، فتتكافأ عنده الأدلة ، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهم ، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جَهْم لأجلها فنَاء الجنة والنار ، والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة ، والتزم قوم لأجلها - كالأشعري وغيره - أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك ، والتزم قوم لأجلها ولأجل غيرها أن جميع الأعراض - كالطعم واللون وغيرها - لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله . مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها ، فقالوا : صفات الأجسام أعراض ، أي أنها تعرض فترزول ، فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله فإنها باقية .

وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه ، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد ، أو بفوات شرط ، أو اختيار الفاعل ، وكل ذلك ممتنع ، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم ، بل يجوزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدم ، ولا يقولون : إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها ، كما قاله أولئك ، ولا بخلقٍ ضِدِّ هو الفناء لا في محل ، كما قاله من قاله من المعتزلة .

وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا : هذه مخالفة المعلوم بالحس .

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقاً ، أو نفى بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال ، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى أمثال ذلك من اللوازم

التي التزمها مَنْ طَرَدَ مقدمات هذه الحجة ، التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم .

فهذه داخله فيما سماه هؤلاء أصول الدين ، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده .

وأما الدين الذي قال الله فيه (٤٢ : ٢١) أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) فذاك له أصول وفروع بحسبه .

وإذا عرف أن مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول ، وأما مَنْ شرع ديناً لم يأذن به الله فعلم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ هو باطل ، وملزوم الباطل باطل ، كما أن لازم الحق حق ، والدليل ملزوم لمدلوله ، فمتى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم . ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شيء ، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف . فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ، ويستدل على ثبوته بثبوت لازمه . فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً . وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً ، وقد يكون الملزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً . فلهذا قيل : إن ملزوم الباطل باطل ، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلاً كان الملزوم باطلاً . لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل . وهذا كالمخلوقات ، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق ، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه : يجب طرده ، ولا يجب عكسه . بخلاف الحد ، فإنه يجب طرده وعكسه .

وأما العلة : فالعلة الثامة يجب طردُها ، بخلاف المقتضية ، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه .

وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بدم الكلام وأهله . إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استدل على المقالات الباطلة . فأما من قال « الحق الذي أذن الله فيه حكماً ودليلاً » فهو من أهل العلم والإيمان (٣٣ : ٤) والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه . إذا احتيج إلى ذلك . وكانت المعاني صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم . فإن هذا جائز حسن للحاجة ، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص - وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة . لأن أباهما كان من المهاجرين إليها - فقال لها « يا أم خالد ، هذا سنا » والسنا بلسان الحبشة الحسن . لأنها كانت من أهل هذه اللغة . ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة . وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ، ويترجم بالعربية ، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت « أن يتعلم كتاب اليهود ، ايقراً له ، ويكتب له ذلك » حيث لم يأتمن اليهود عليه .

فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة لكلفظ « الجوهر ، والعرض ، والجسم » وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه . لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات ، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع ، فقال « هم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب . يتكلمون بالمتشابه من الكلام . ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم . »

فإذا عرفت المعانى التى يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب
والسنة - بحيث يثبت الحق الذى أثبتته الكتاب والسنة ، وينفى الباطل الذى
نفاه الكتاب والسنة - كان ذلك هو الحق ، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء
من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً فى الوسائل والمسائل ، من غير بيان
التفصيل والتقسيم ، الذى هو من الصراط المستقيم ، وهذا من مشارات الشبه .
فإنه لا يوجد فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة
والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم
والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل ،
والتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة
لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ ، كمن يقول : « الجسم هو المؤلف »
ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ،
أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ ومن يقول « هو الذى يمكن فرض الأبعاد
الثلاثة فيه » وإنه مركب من المادة والصورة ، ومن يقول « هو الموجود » أو
يقول « هو الموجود القائم بنفسه » لا يكون إلا كذلك « والسلف والأئمة الذين
ذموا وبدعوا الكلام فى الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل
المعانى التى يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ فى أصول الدين ، فى دلائله وفى مسائله .
نفياً وإثباتاً ، فأما إذا عرفت المعانى الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها
لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء وما خالف ، فهذا
عظيم المنفعة ، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال
تعالى (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ،
وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وهو مثل الحكم
بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعانى التى يعبرون عنها بوضعهم
وعرفهم ، وذلك يحتاج إلى معرفة معانى الكتاب والسنة ، ومعرفة معانى هؤلاء .

بأنفاظهم » ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف .
وأما قول السائل « فإن قيل بالجواز فما وجهه ، وقد فهمنا منه عليه الصلاة
والسلام النهي عن الكلام في بعض المسائل ؟ » فيقال : قد تقدّم الاستفسار
والتفصيل في جواب السؤال ، وأن ما هو في الحقيقة أصول الدين الذي بعث الله
به رسوله . فلا يجوز أن ينهى عنه بخلاف ما سمي أصول الدين وليس هو أصولا
في الحقيقة لا دلائل ولا مسائل . أو هو أصول لدين لم يشرعه الله . بل شرعه
مَنْ شرع من الدين ما لم يأذن به الله .

وأما ما ذكره السائل من نهيه فالذي جاء به الكتاب والسنة النهي عن
أمور : منها القول على الله بلا علم ، كقوله تعالى (٧ : ٣٣) قل إنما حرم ربي
الفواحش ما ظهر منها وما بطن . والإثم والبنغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله
ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله (١٧ : ٣٦) ولا تقف
ما ليس لك به علم) .

ومنها : أن يقال على الله غير الحق ، كقوله (٧ : ١٦٩) ألم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق) .

ومنها : الجدل بغير علم . كقوله تعالى (٣ : ٥٦) ها أنتم هؤلاء حاججتم
فما لكم به علم) .

ومنها : الجدل في الحق بعد ظهوره ، كقوله تعالى (٨ : ٩) يجادلونك
في الحق بعد ما تبين) .

ومنها : الجدل بالباطل ، كقوله (١٨ : ٥٦) وجادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق) .

ومنها : الجدل في آياته ، كقوله تعالى (٤٠ : ٥) ما يجادل في آيات الله
إلا الذين كفروا) وقوله (٤٠ : ٣٥) الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان
أنتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وقال تعالى (٤٠ : ٥٦) إن الذين

يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه (وقوله ٤٢: ٣٥ ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) ونحو ذلك ، وقوله (٤٢: ١٦) والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب لهم حاجتهم داحضة عند ربهم) وقوله (١٣: ١٣) وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال) وقوله (٢٢: ٨) ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) .
ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف ، كقوله (٣: ١٠٣) واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا - إلى قوله: ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم . يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) قال ابن عباس : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة » وقال تعالى (١٥٩: ٦) إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ، إنما أمرهم إلى الله) وقال تعالى (٣٠: ٣١) فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله - إلى قوله: ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) .

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى (١٩: ٣) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) وفي مثل قوله تعالى (١١: ١١٩) ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) وفي مثل قوله (٢٢: ٥٣) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) .

وكذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم توافق كتاب الله ، كالحديث المشهور عنه الذي روي مسلم بعضه عن عبد الله بن عمر وسأره معروف في مسند أحمد وغيره من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خرج على أصحابه وهم يتناظرون في القدر » ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فكأنما فُتِيَ في وجهه حب الرمان . فقال : أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا

كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً ، لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه « هذا الحديث أو نحوه » وكذلك قوله « المراء في القرآن كفر » وكذلك ما أخرجاه في الصحيحين عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم « قرأ (٣ : ٧) هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » .

وأما أن يكون الكتاب والسنة نهياً عن معرفة المسائل التي تدخل فيها يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز ، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك في بعض الأحوال ، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيفضل ، كقول عبد الله بن مسعود « ما من رجل يُحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم » وكقول علي « حدثوا الناس بما يفهمون » ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ « أو مثل حق يستلزم فساداً أعظم من تركه » فيدخل في قوله عليه السلام « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه » وذلك أضعف الإيمان ■
رواه مسلم .

وأما قول السائل « إذا قيل بالجواز ، فهل يجب ؟ وهل نقل عنه عليه السلام

ما يقتضي وجوبه ■

فيقال : لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملًا ، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية ، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله ، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه ■ وعلم الكتاب والحكمة ، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير ،

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين ، فهو واجب على الكفاية منهم .

وأما ماوجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قدرهم وحاجتهم ومعرفةهم ، وما أمر به أعيانهم ، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على مَنْ سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل مالا يجب على من لم يسمعها ، ويجب على المفتي والمحدث والمجادل مالا يجب على من ليس كذلك .

وأما قوله « هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لابد من الوصول إلى القطع ؟ »

فيقال : الصواب في ذلك التفصيل ، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب القطع فيها جميعاً ، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين ، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد ، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه ، فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات ، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات ، فضلاً عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع ، ويقطع بطلانها في موضع آخر ، بل منهم مَنْ عامة كلامه كذلك ، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادعاه الآخر .

وأما التفصيل : فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله (■ : ٩٨ اعلّموا أن الله شديد العقاب ، وأن الله غفور رحيم) وقوله (٤٧ : ١٩ فاعلم أنه لا إله إلا الله ، واستغفر لذنبك) وكذلك يجب الإيمان بما

أوجب الله الإيمان به . وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد ، كقوله تعالى (١٦: ٦٤) فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » أخرجاه في الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً ، لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعى ولا غيره : لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين ، بل ذلك هو الذى يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقاً للحق . فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ، ويشاب عليه ، ويسقط به الفرض ، إذا لم يقدر على أكثر منه .

لكن ينبغى أن يُعرف أن عامة مَنْ ضل في هذا الكتاب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفریطه في اتباع ما جاء به الرسول ، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته . فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا ، كما قال تعالى (٣٥ : ٧) يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى ، فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقوله (٢٠ : ١٢٣ ، ١٢٤) قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ، فإما يأتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً . ونحشره يوم القيامة أعمى) قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا . ولا يشقى في الآخرة . ثم قرأ هذه الآية . وكما في الحديث الذى رواه الترمذى وغيره عن على رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنها ستكون قتن » قلت : فما الخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبارٍ قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا ترغ به الأهواء ، ولا تلتبس

به الألسن ، ولا يَخْلُقُ عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يشبع منه العلماء « وفي رواية « ولا تختلف به الآراء » هو الذي لم تنقه الجن إذ سمعته أن قالوا (٤٦ : ٣٠) إنا سمعنا قرآناً عجيباً ، يهدي إلى الرشd) من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم « وقال تعالى (٦ : ١٥٣) وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى (١٠٧ : ٣ - المص) كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه ، لتنذر به وذكري المؤمنين . اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال (٦ : ١٥٥ - ١٥٧) وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه . واتقوا لعلكم ترحمون ، أن تقولوا : إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لغافلين . أو تقولوا : لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ، فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة . فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها . سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون) فذكر سبحانه أنه يجزي الصادق عن آياته مطلقاً . سواء كان مكذباً أو لم يكن - سوء العذاب بما كانوا يصدفون ، يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به . أو أعرض عنه اتباعاً لما يهواه . أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر ، وقد يكون كافراً من لا يكذبه إذا لم يؤمن به . ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله ، وإن كان له نظر جدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك . وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين . وقال تعالى (٤٠ : ٨٣) فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم . وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى (٤٦ : ٢٦) وجعلناهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة . فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء . إذ كانوا يجحدون بآيات الله ، وحق بهم

ما كانوا به يستهزؤن) وقال تعالى (٤٠ : ٨٤) فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا . سنة الله التي قد خلت في عباده ، وخسر هنالك الكافرون) وقال (٤٠ : ٣٥) الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وفي الآية الأخرى (٤٠ : ٥٦) إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه . فاستعذ بالله . إنه هو السميع البصير) والسلطان : هو الحجة المنزلة من عند الله ، كما قال تعالى (٣٠ : ٣٥) أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥٦) أم لكم سلطان مبين . فاثبتوا بكتابكم إن كنتم صادقين) وقال (٥٣ : ٣٣) إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) وقد طالب الله تعالى من اتخذ ديناً بقوله (٤٦ : ٥٥) إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) فالكتاب هو الكتاب ، والأثارة : الرواية والإسناد بكتب الخط ، وذلك لأن الأثارة من الأثر ، فالعلم الذي يقوله مَنْ يُقبل قوله يؤثر بالإسناد ويقيد ذلك بالخط ، فيكون ذلك كله من آثاره ، وقد قال تعالى في نعت المنافقين (٤ : ٦٠ - ٦٣) ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به . يريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول . رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً ، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؟ ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً ، أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم ، فأعرض عنهم وعظّمهم ، وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً) .

وفي هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال مَنْ تحاكم إلى غير الكتاب والسنة ، وعلى نفاقه ، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب ، وغير ذلك من أنواع الاعتبار .

فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلاً ،
أو لتعديه حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها ، أو لاتباع هواه بغير هدى
من الله - فهو الظالم لنفسه - وهو من أهل الوعيد ، بخلاف المجتهد في طاعة الله
ورسوله باطناً وظاهراً ، الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله . فهذا
مغفور له خطؤه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٨٥ ، ٢٨٦) آمن الرسول بما أنزل إليه من
ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا يُفترق بين أحد من
رسله . وقالوا : سمعنا وأطعنا . غفرانك ربنا - إلى قوله : ربنا لا تؤاخذنا إن
نسئنا أو أخطأنا) وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله
قال « قد فعلت » وكذلك ثبت من حديث ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك » فهذا
يبين استجابة هذا الدعاء للنبي والمؤمنين ، وأن الله لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطوا .
وأما قول السائل « هل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحال هذه ؟ »
فيقال : هذه العبارة - وإن كثر تنازع الناس فيها نفياً وإثباتاً - فينبغي أن
يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان :

أحدهما : ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه ، وإنما تنازعوا في إطلاق القول
عليه بأنه لا يطاق .

والثاني : ما اتفقوا على أنه لا يطاق ، لكن تنازعوا في جواز الأمر به ، ولم
يتنازعوا في عدم وقوعه .

فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في
وقوع الأمر به - فليس كذلك .

فالنوع الأول : كتنازع المتكلمين من مثبتيه ونفاته في استطاعة العبد ، وهي
قدرته وطاقته . هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله . أو يجب أن تكون

متقدمة على الفعل ، أو يجب أن تكون معه ، وإن كانت متقدمة عليه ؟
فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا

يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل . ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن . وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي ، وهي المصححة للفعل - لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له .

فالأولى كقوله تعالى (٣ : ٩٧) والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعدا » فإن لم تستطع فعلى جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

والثانية كقوله تعالى (١١ : ٢٠) ما كانوا يستطيعون السمع . وما كانوا يبصرون) وقوله (١٨ : ١٠١) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً ، الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى ، وكانوا لا يستطيعون سمعاً) على قول من يفسر الاستطاعة بهذه ، وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم . وصعوبته على نفوسهم ، فنفسهم لا تستطيع إرادته ، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه ، وهذا حال من صدّه هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها ، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك ، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له . وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف . كقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله (٧ : ٤٢) والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها) وأمثال ذلك ؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمْعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم .

وكذلك أيضاً تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون . أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون ، فمن الناس من يقول : إن هذا غير مقدور عليه ، كما أن غالبية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون ، وذلك

لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه .
وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس . وقالوا : هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى ، فإنه أخبر بقدرته على أشياء ، مع أنه لا يفعلها . كقوله (٧٥ : ٤) بلى .
قادرين على أن نسوي بنانه) وقوله (١٨ : ٢٣) وإنا على ذهاب به لقادرون) وقوله (٦٥ : ٦) قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم)
وقد قال (١١٨ : ١١) ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) ونحو ذلك مما يخبر
أنه لو شاء لفعله . وإذا فعله فأنما يفعله إذا كان قادرا عليه ، فقد دل القرآن على
أنه قادر عليه يفعله إذا شاء . مع أنه لا يشاؤه .

وقالوا أيضا : إن الله يعلمه على ما هو عليه ، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد . غير
واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له ، أو لبغضه إياه . ونحو ذلك ، لا لعجزه عنه .
وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه كما تقدم ، فانه غير مقدور القدرة المقارنة
للفعل ، وإن كان مقدورا القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي .

وأما النوع الثاني : فكاتفاهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه . كما
لا يطيق الأعمى والأقطع والزمن نقط المصحف وكتابته والطيران . فمثل هذا النوع
قد اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة ، وإنما نازع في ذلك طائفة من الغلاة
المائلين إلى الجبر من أصحاب الأشعرى ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك
والشافعي وأحمد وغيرهم ، وإنما تنازعوا في جواز الأمر به عقلا . حتى نازع
بعضهم في الممتنع لذاته . كالجمع بين الضدين والنقضين : هل يجوز الأمر به من
جهة العقل ، مع أن ذلك لم يرد في الشريعة ؟ ومن غلا فزعم وقوع هذا الضرب
في الشريعة . كمن يزعم أن أبا لهب كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن . فهو مبطل
في ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف ، فإنه لم يقل أحد : إن أبا لهب
أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن . وإنه أمر مع ذلك بالإيمان . كما أن
قوم نوح لما أخبر نوح « أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن » لم يكن بعد

هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب ، بل إذا قُدر أنه ^(١) أخبر بصلية النار المستلزم لموته على الكفر وأنه أسمع هذا الخطاب ، ففي هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب ، قل تعالى (٤٠ : ٨٥) فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى (١٠ : ٩١) آلاَن وقد عصيت قبلُ وكنت من المفسدين .

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع : تارة إلى الفعل المأمور به ، وتارة إلى جواز الأمر ، وردَّ شبهة من شبهة من المتكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسماً واحداً ، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً ، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب ما لا يطاق ، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي ، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر .

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزماً لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه ، وقاس أحد النوعين بالآخر ، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون بل وسائر العقلاء على بطلانها ، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله : إن القدرة مع الفعل ، وإن الله علم أنه لا يفعل العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه — فقد جمع بين ما يُعلم الفرق بينهما بالاضطرار عقلاً وديناً ، وذلك من مشاركات الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية .

وإذا عرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام ، كإطلاق القول بأن العباد مجبورون على أفعالهم ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، وذم من يطلقه ، وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرّون بأن الله خالق أفعال العباد ، ولا بأنه شاء الكائنات ، وقالوا : هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل .

(١) أي أبالهب ونحوه .

ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردّهم لذلك .

وأما إذا فصل مقصود القائل ، وبين بالعبارة التي لا يشتبه الحق فيها بالباطل ما هو الحق ، وميز بين الحق والباطل - كان هذا من الفرقان ، وخرج المبين حينئذ مما دُم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأئمة بأنهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب ، متفقون على ترك الكتاب ، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم . ولهذا كان يدخل عندهم المجبرة في مسمى القدرية المذمومين ، لخوضهم في القدر بالباطل . إذ هذا جماع المعنى الذي دُمّت به القدرية ، ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال في كتاب «السنة» فقال : الرد على القدرية ، وقولهم : إن الله أجبر العباد على المعاصي . ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية بن الوليد قال : سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر ؟ فقال الزبيدي : أمر الله أعظم . وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل . ولكن يقضى ويقدر ، ويخلق ويحبّل عبده على ما أحب . وقال الأوزاعي : ما أعرف للجبر أصلا من القرآن ولا السنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والحبّل : فهذا يعرف في القرآن ، والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعي من أهل الجماعة والتصديق .

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان في عصر تابعي التابعين من أحسن الأجوبة .

أما الزبيدي - محمد بن الوليد صاحب الزهري - فانه قال : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، فنفي الجبر . وذلك لأن الجبر المعروف في اللغة : هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه ، كما يقول الفقهاء في باب النكاح : هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر ؟ وإذا عضلها الولي ماذا تصنع ؟ فيعنون بجبرها

إنكاحها بدون رضاها واختيارها . ويعنون بعضُها مَنعها مما ترضاه وتختاره ، فقال : الله أعظم من أن يجبر أو يعضل ؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختاراً راضياً لما يفعله ، ومبغضاً وكارها لما يتركه ، كما هو الواقع ، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه ويرضاه ويريده . وهى أفعاله الاختيارية ، ولا يكون معضولاً عما يتركه ، فيبغضه ويكرهه ، أو لا يريد . وهى تروكه الاختيارية .

وأما الأوزاعى فإنه مَنع من إطلاق هذا اللفظ ، وإن عني به هذا المعنى ، حيث لم يكن له أصل في الكتاب والسنة . فيفضى إلى إطلاق لفظ مُبتدع ظاهر في إرادة الباطل . وذلك لا يسوغ ، وإن قيل : إنه يراد به معنى صحيح . قال الخلال : أخبرنا أبو بكر المروزي قال : سمعت بعض المشيخة يقول : سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : أنكر سفيان الثوري « جَبَر » وقال « الله جبل العباد » قال المروزي : أظنه أراد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأشجَّ عبد القيس ، يعنى قوله الذى فى صحيح مسلم « إن فيك لَخَلْقَيْنِ يحبهما الله : الحلم والأناة . فقال : أخلقين تَخَلقت بهما ، أم خلقين جُبلت عليهما ؟ فقال : بل خلقين جبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذى جَبَلَنى على خالقين يحبهما الله . ولهذا احتج البخارى وغيره على خلق أفعال العباد بقوله تعالى (٧٠ : ١٩ - ٢١) إن الإنسان خلق هَلوعا ، إذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا) فأخبر أنه خلق على هذه الصفة .

واحتج غيره بقول الخليل (١٤ : ٤٠) رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى) وبقوله (٢ : ١٢٨) ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) . وجواب الأوزاعى أقوم من جواب الزبيدى ؛ لأن الزبيدى نفى الجبر ، والأوزاعى مَنع إطلاقه . إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا . فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل كما ذكر الخلال ما ذكره عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة فقال : حدثنا محمد بن بكار ، حدثنا أبو معشر ، حدثنا يعلى عن محمد بن كعب قال « إنما

سمى الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد » فإذا امتنع من إطلاق اللفظ المجمل المحتمل المشتبه زال المحذور ، وكان أحسن من نفيه . وإن كان ظاهرا في المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفي المعنيين جميعا .

وهكذا يقال في نفي الطاقة عن المأمور ، فإن إثبات الجبر في المحذور نظير سلب الطاقة في المأمور ، وهكذا ، كما يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة .
قال الخلال : أنبأنا الميموني قال : سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - يفاظر خالد بن خراش - يعني في القدر - فذكروا رجلا ، فقال أبو عبد الله : إنما كره من هذا أن يقول : أجبر الله .

وقال : أنبأنا المروزي : قلت لأبي عبد الله : رجل يقول : إن الله أجبر العباد ، فقال : هكذا نقول ، وأنكر هذا وقال « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » .
وقال : أنبأنا المروزي قال : كتب إلى عبد الوهاب في أمر حسن بن خلف العكبري ، وقال : إنه يتنزه عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى ، قال : إن الله لم يجبر العباد على المعاصي » فرد عليه أحمد بن رجاء . فقال : إن الله جبر العباد على ما أراد » أراد بذلك إثبات القدر ، فوضع أحمد بن علي كتابا يحتج فيه ، فأدخلته على أبي عبد الله . فأخبرته بالقصة . فقال « ويضع كتابا » وأنكر عليهما جميعا ، على ابن رجاء حين قال : جبر العباد ، وعلى القدرى حين قال : لم يجبر . وأنكر على أحمد بن علي وضعه الكتاب واحتجاجه . وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب .
وقال لي : يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جبر العباد . فقلت لأبي عبد الله : فما الجواب في هذه المسألة قال (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

قال المروزي في هذه المسألة : إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذي قال لم يجبر ، وعلى من ردّ عليه جبر ، فقال أبو عبد الله « كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس في جوابها » وقال « يستغفر ربه » للذي رد عليهم بمحدثه . وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام ، إذ لم يكن له فيه إمام تقدم . قال المروزي :

فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن علي من عكبرا ، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا ، فأدخلت أحمد بن علي على أبي عبد الله . فقال : يا أبا عبد الله ، هو ذا الكتاب أدفعه إلى أبي بكر حتى يقطعه . وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل ، فقال أبو عبد الله لي : ينبغي أن يقبلوا منه ، فرجعوا له .

وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في غير هذا الموضع . وتكلمنا على الأصل الفاسد الذي ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذي يسمونه جبرا ينافي الأمر والنهي ، حتى جعله القدريّة منافيا للأمر والنهي مطلقا ، وجعله طائفة من الجبرية منافيا لحسن الفعل وقبحه ، وجعلوا ذلك مما اعتمدوا في نفي حسن الفعل وقبحه القائم به ، المعلوم بالعقل .

ومن المعلوم أنه لا ينافي ذلك إلا كما ينافيه بمعنى كون الفعل ملأما للفاعل ونافعاً له . وكونه منافيا للفاعل وضاراً له .

ومن المعلوم أن هذا المعنى - الذي سموه جبرا - لا ينافي أن يكون الفعل نافعاً وضاراً ، ومصلحة ومفسدة . وجالبا للذة وجالبا للألم .

فعلم أنه لا ينافي حسن الفعل وقبحه ، كما لا ينافي ذلك ، سواء كان ذلك الحسن معلوماً بالعقل أو معلوماً بالشرع أو كان الشرع مثبتاً له لا كاشفاً عنه .

وأما قول السائل « ما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك » وقد كان حريصاً على هدى أمته ؟ .

فنقول : هذا السؤال مبني على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة . وطلب الهدى في مقالات المختلفين المتقابلين في النفي والإثبات للعبارات الجملة المشتبهات الذين قال الله فيهم (٢ : ١٧٦) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) وقال تعالى (١٠ : ١٩) وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) وقال تعالى (٣ : ١٩) وما اختلف الذين أوتوا الكتاب

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) وقال تعالى (٢٣ : ٥٣) فتقطعوا أمرهم بينهم
زبرا كل حزب بما لديهم فرحون)

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله ، وما في ذلك من
العبارات المتشابهات الجملات المبتدعات ، سواء كان المحدث هو اللفظ ودلالته
أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى كلفظ « أصول الدين » حيث
أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم وإن لم
يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، كما ذكرنا ،
وأنه إذا منع إطلاق هذه الجملات المحدثات في النفي والإثبات ، ووقع الاستفسار
والتفصيل تبين سواء السبيل .

وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من
المهالك نصا قاطعا للعذر ، وقال تعالى (٩ : ١١٦) وما كان الله ليضل قوما بعد
إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال تعالى (٥ : ٥) اليوم أكملت لكم
دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وقال تعالى (٤ : ١٦٥)
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (٢٤ : ٥٤) وما على
الرسول إلا البلاغ المبين) وقال (١٧ : ٩) إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)
وقال تعالى (٤ : ٦٧ ، ٦٨) ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد
تثبيتا ، وإذن لا تيناهم من لدنا أجرا عظيما ، ولهديناهم صراطا مستقيما) وقال تعالى
(٥ : ١٥) قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل
السلام) وقال أبو ذر « لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقرب
جناحيه إلا ذكر لنا منه علما » وفي صحيح مسلم « أن بعض المشركين قالوا لسلمان :
لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخرافة » قال : أجل « وقال صلى الله عليه وسلم
« تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك » وقال
« ما تركت من شيء يقر بكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به ، ولا من شيء يبعدكم

عن النار إلا وقد حدثكم عنه » وقال « ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرا لهم » وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم » وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء ، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة ؛ فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعدر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء .
وذلك يكون بشيئين :

أحدهما : معرفة معاني الكتاب والسنة .

والثاني : معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٢٣) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (٤٢ : ١٠) وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقال (٤ : ٥٩ - ٦١) فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا ، ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ، رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) .

ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات ، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق ، ولا قصور ، أو تقصير في بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ الجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل ، ففي إثباتها إثبات حق وباطل ، وفي نفيها نفي حق وباطل ، فيمنع من كلا الإطلاقين ، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين

الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبتته الله ورسوله ، وينفون ما نفيه الله ورسوله ، ويجعلون العبارات المحدثّة الجملة المتشابهة ممنوعاً من إطلاقها ، فيها وإثباتها ، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه حق يجب قبوله . وإن لم يفهم معناه ، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه .

وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقتهم فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه ، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من الجملات المتشابهات ، التي لا يجوز اتباعها ، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه ، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها .

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله في قوله (٢ : ٧٥ - ٧٩) أفطمعون أن يؤمنوا بكم ؟ وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ، وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا : آمنا ، وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا : أتحدثونهم بما فتوح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم ، أفلا تعقلون ؟ أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ؟ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ وإن هم إلا يظنون . فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) .

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصّله هو من البدع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ ، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن ، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه ، ومتناول لمن كتب كتاباً بيده مخالفاً لكتاب الله لينال به دنيا ، وقال :

إنه من عند الله ، مثل أن يقول : هذا هو الشرع والدين ، وهذا معنى الكتاب والسنة . وهذا معقول السلف والأئمة . وهذا هو أصول الدين الذي يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية . ومتناول لمن كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتج به مخالفه في الحق الذي يقوله ، وهذه الأمور كثيرة جدا في أهل الأهواء جملة ، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء . والكلام في أهل الأهواء تفصيلا ، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء مع شعبة من حال أهل الأهواء . وهذه الأمور المذكورة في الجواب مبسطة في موضع آخر . والله أعلم .

والمقصود هنا الكلام على قول القائل « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية - إلخ » كما تقدم ، والكلام على هذه الجملة بنى على بيان ما في مقدمتها من التلبس ، فإنها مبنية على مقدمات ، أولها : ثبوت تعارضهما ، والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة ، والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة ، والمقدمات الثلاثة باطلة .

وبيان ذلك بتقديم أصل ، وهو أن يقال : إذا قيل تعارض دليلان ، سواء كانا سمعيين أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : لا يخلو إما أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء . لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ، ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين . فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء . سواء كان هو السمعي أو العقلي ، فإن الظن لا يدفع اليقين .
وأما إن كانا جميعاً ظنيين : فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجح كان هو المقدم . سواء كان سمعياً أو عقلياً .

ولا جواب عن هذا . إلا أن يقال : الدليل السمعي لا يكون قطعياً ، وحينئذ فيقال : هذا - مع كونه باطلاً - فإنه لا ينفع . فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً . لا لكونه عقلياً ، ولا لكونه أصلاً للسمع ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع . وهذا باطل ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله .

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينافر عاقل في تقديم القطعي . لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خَرَطُ الْقَتَاد .

وأيضاً فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه ، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع ^(١) ، وإثبات المعاد وغير ذلك .

وحينئذ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما . فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله . وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح . فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعياً يناقض هذا .
فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي .
ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يُقدِّرون تقديراً يلزم منه لوازم .

(١) على مقتضى كلامه المتقدم في إطلاق الألفاظ : كان ينبغي أن يقول :
« توحيد الله » . لا « توحيد الصانع » .

فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يمتدون لكون ذلك التقدير ممتنعاً ، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة ، كما في قوله تعالى (٢١ : ٢٢) لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (ولهذا أمثلة :

منها : ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد : هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبتته البصريون ، كأبي علي وأبي هاشم ، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون وقال جهم وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعري وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد . واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجوداً معدوماً ؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراده الله وقوعه وكرهه العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة . وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال ، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلاً اختياريًا . بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو في الاختياري . ولكن الجواب منع هذا التقدير . فإن ما لم يرد العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه . إذ لو شاء لجعل العبد مريداً له ، فإذا لم يجعله مريداً له علم أنه لم يشأ . ولهذا اتفق

علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال « والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله » ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنع معا ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنع معا لوجد معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا ، وهو محال ، أو يقع أحدهما وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والشئ الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت ، فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور ، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره . فيكون العبد يشاء مالا يشاء الله وجوده ، وهذا ممتنع ، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده ، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب .

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد ، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شئ واحد .

وكلتا الحججتين باطلة ؛ فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين ، وهذا ممتنع . فإن العبد إذا شاء أن يكون شئ لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته ، كما قال تعالى (٨١ : ٢٨ ، ٢٩) لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين (وما شاء الله كان . وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاء الله جعل العبد شائئا له فهم بنوا الدليل على تقدير مشيئة الله له . وكرهية العبد له . وهذا تقدير ممتنع . وهذا نقول من تقدير ربين وإلهين . وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق

الله هو وجميع مفعولاته . ليس هو مثلاً لله ولا ندّاً ، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني : من أن فعل العبد مقدورٌ بين قادرين . لم يرد به بين قادرين مستقلين . بل قدرة العبد مخلوقة لله . وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل . والعبد قادر يجعل الله له قادراً ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذاك .

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دَوَامِ الفاعلية وأن إمكان حوادث لا بداية لها من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين وقدرنا أنه لم يزل ممكنًا كان هذا لم يزل ممكنًا ، مع أنه لا بداية لإمكانه . فإن هذا تقدير ممتنع . وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له . وهو جمع بين التقيضين ، ولهذا منع الرازي في محصله إمكان هذا .

وهذا الذي ذكرناه بين واضح . متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة . وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي ، والجزم بتقديم العقلي ، معلوم الفساد بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .
وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

أحدها : أن قوله « إذا تعارض النقل والعقل » إما أن يريد به القطعيين . فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ ، وإما أن يريد به الظنيين ، فالقدم هو الراجح مطلقاً . وإما أن يريد به ما أحدهما قطعيٌّ ، فالقطعي هو المقدم مطلقاً ، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً ، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ . كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ .

الوجه الثاني ، أن يقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ؛ إذ من الممكن أن يقال : يُقدّم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعياً قدم ، وإن كانا جميعاً قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم . فدعوى المدعى : أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي

مطلقاً ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين - دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لا ريب فيه .

الوجه الثالث : قوله « إن قدمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل ، فيكون طعناً فيه » غير مسلم ، وذلك لأن قوله « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به : أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، أو أصل في علمنا بصحته ، والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ، فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم ، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسوله أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، وإن لم يصدقه الناس ، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة في نفسها ، وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر : ليس موقوفاً على وجودنا ، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر ، سواء علمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ، ولا معطياً له صفة لم تكن له ، ولا مفيداً له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثراً فيه ، فإن العلم نوعان : أحدهما العملي ، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم ، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه ، والثاني الخبري النظري ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسوله وملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم

نعلمها . فهي مستغنية عن علمنا بها ، والشرع مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه . سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه . وهو مستغن عن نفسه عن علمنا وعقلنا ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا ؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالما به . وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته . وانتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ، ولولم يعلمه لكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراد - فيقال له : أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا ، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة ؟ أما الأول فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل . وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة . وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له ؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها . فامتنع أن تكون منافية لها ، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال . وإن لم تكن علما ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له . وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل ، فيقال لك : من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غاية أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم . وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم . بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله . مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات . وأمثال ذلك . وإذا كان كذلك لم يكن جميع المعقولات أصلا للنقل . لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى الدلالة على صحته ، ولا بغير ذلك ، لا سيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم ، كالأشعرى في أحد قوليه ، وكثير من أصحابه أو

(٤ - صريح العقول ١)

أكثرهم ، كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم - الذين يقولون :
العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم
ضروري ؛ فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ، مع
أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا
الموضع . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة
السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس
القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات
قدحاً في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لا يلزم من صحة
بعض السمعيات صحة جميعها . وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها
معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلاً عن
صحة العقليات المناقضة للسمع . فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي
ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع
إلا به لازم للعلم بالسمع ، ولا يوجد العلم بالسمع بدونه ، وهو ملزوم له ، والعلم
به يستلزم العلم بالسمع ، والمعارض للسمع مناقض له منافي له . فهل يقول عاقل :
إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ؟ ولكن صاحب هذا
القول جعل العقليات كلها نوعاً واحداً متاثلاً في الصحة أو الفساد ، ومعلوم
أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لا صحة البعض المنافي له . والناس
متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطاً في العلم
بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به ، بخلاف المنافي المناقض له ، فإنه يمتنع أن يكون هو
بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته ، فإن الملازم لا يكون مناقضاً . فثبت أنه
لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم
آرائهم على كلام الله ورسوله .

فإن قيل : نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمناها صحة السمع .
 قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي
 يتوقف السمع عليها ، فإذا كل ما عارض السمع - مما يسمى معقولا - ليس
 أصلا للسمع ، يتوقف العلم بصحة السمع عليه ؛ فلا يكون القدح في شيء من
 المعقولات قدحا في أصل السمع .

الوجه الثاني : أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول
 ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقلية المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا
 القانون - كأبي حامد والرازي وغيرهما - معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف
 على العقلية المعارضة له ، فطوائف كثيرون - كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم
 الراغب ^(١) وغيرهم - يقولون : العلم بالصانع فطري ضروري . والرازي والآمدي
 وغيرهما من النظار يسمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ؛ وحينئذ فالعلم
 بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات
 التي تحدّي الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار . ومعلوم أن
 السمعية مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض
 هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول ،
 بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته
 وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار ؛ فليس فيه
 - والله الحمد - ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي
 بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعية ، والرازي ممن يعترف

(١) أبو حامد : هو الغزالي ... والشهرستاني : هو أبو الفتح محمد بن
 عبد الكريم ، والراغب : هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل ، الراغب
 الأصبهاني صاحب المفردات في غريب القرآن .

بهذا؛ فإنه قال في «نهاية العقول» في مسألة التكفير في المسألة الثالثة في أن يخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا؟ قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب «مقالات الإسلاميين» : «اختلف المسلمون - بعد نبينهم - في أشياء ضلل فيها بعضهم بعضاً ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيهمهم » فهذا مذهبه . وعليه أكثر الأصحاب . ومن الأصحاب من كفر المخالفين .

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال : لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية ^(١) فإنهم يعتقدون حل الكذب .

وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة ^(٢) .

وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وأما المشبهة : فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول : أ كُفِّرَ من يكفرني ، وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، وإلا فلا .

والذي نختاره أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة .

والدليل عليه أن نقول : المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها ، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنه هل هو متحيز؟ وهل هو في مكان وجهة؟ وهل هو مرئ أم لا؟ لا يخلو

(١) الخطائية : أتباع أبي الخطاب الأسدي من غلاة الرافضة ، زعموا إلهية أئمتهم وإلهية أبي الخطاب .

(٢) مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنهم يردون شهادة الخطائية أيضاً وعللوه بأنهم يستحلون شهادة الزور بعضهم لبعض .

إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل ، بل ماجرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام ، ولا في زمان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول ، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة .

ثم قال بعد ذلك : وأما دلالة العقل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية . وأما دلالة المعجزة على الصدق فقد بينا أنها ضرورية . ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، فثبت أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، علم جلي ظاهر . وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التي يثبتها المبطلون إما في مقدمات هذه الأدلة ، أو في معارضها ، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة . ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى ، خالية عما يتوهم معارضها لها

ثم ذكر بعد ذلك فقال : إنا قد ذكرنا في إثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة في هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذي ذكره ، والله أعلم . وأيضا فانه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق : طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطرق لا تنفي كونه جسما ، بخلاف الطرق الثلاثة . وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما أو ليس بجسم تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ

فلو قدر أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع
الوجه الثالث : أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل
هذا النفي « كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود
الصانع » وأنه قادر غنى لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ،
أولا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث
الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما - فيقال لهم : قد
علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله
ورسوله ، ولم يدعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتتم بها حدوث العالم ونفي
كونه جسما ، وآمن بالرسول مَنْ آمَنَ به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس
في دين الله أفواجا « ولم يدعُ أحداً منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ،
ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول « ولا دعا بها أحد من الصحابة
والتابعين لهم بإحسان الذين هم خيرُ هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا ، بل ابتدعت
هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين ،
بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها وأعلمُ
الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعُوا بها ، ولا ذكروها ، ولا ذكرت لهم « ولا نقلها
أحد عنهم « ولا تكلم بها أحد في عصرهم ؟

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي صلى الله عليه
وسلم متواترها وآحادها ليس فيه ذكر ما يدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن
تكون نفس الطريق فيها « فليس في شيء من ذلك : أن الباري لم يزل معطلا
عن الفعل والكلام بمشيئته « ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث ، وليس فيه
ذكر الجسم والتحيز والجهة ، لا بنفي ولا إثبات « فكيف يكون الإيمان بالرسول
مستلزما لذلك والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه ؟

الوجه الخامس : أن هذه الطرق الثلاثة - طريق حدوث الأجسام - مبنية على

امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلا بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبنى على أن الموصوف ممكن « بناء على أن المركب ممكن » وعلى نفى الصفات ، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله ، وركبها من مذهب سلفه ومذهب الجهمية ، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعري والرازي والآمدی وغيرهم ، واعترافهم بفساد ذلك ، وبيننا فساد ذلك بصريح المعقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء ، بل فاسدة في نفس الأمر ، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع .

الوجه السادس : أن يقال : إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التي جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل ؛ فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئا من الصفات . فإذا كان أولئك يقولون : إنه حي عليم قدير وليس بجسم ، ويقول آخرون : إنه حي بحياة « عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام ، وليس بجسم ؛ أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات ، وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود وعاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذذ ولذة ،

وهذا كله شيء واحد ، وهذه الصفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم ؛ أمكن لسائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول ، فلا يقول مَنْ نفي شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولاً ويقول : إنه يوافق المعقول ، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه .

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلها . وبيان أن كل مَنْ أثبت ما أثبتته الرسول ونفي ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح . وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضاً صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه (٦٧ : ١٠) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فإن قيل : قول القائلين « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريق طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » للمنازعين فيه مقامان :

أحدهما : منع هذه المقدمة فإنه من المعروف أن كثيراً من النفاة يقول : إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكوكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث . لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثاً ؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل ، وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسي^(١) وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبي حامد [والرازي] وخلق غير هؤلاء .

(١) هو بشر بن غياث المريسي ، قال ابن حجر في لسان الميزان : مبتدع ضال لا ينبغي أن يروي عنه ولا كرامة ، تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام . ثم جرد القول بخلق القرآن . وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان . إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها . وكان أبوه يهودياً ، مات بشر سنة ٢١٨ . ومريس بفتح الميم وكسر الراء مخففاً : قرية بالصعيد .

وأيضاً فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذي لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذي لا ينقسم ، وهو صمد والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره . والجسم يتخلله غيره . ولأنه سبحانه قد قال (٤٢ : ١١) ليس كمثله شيء . والأجسام متماثلة . فلو كان جسماً لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسماً لزم نفي ملزومات الجسم . وبعضهم يقول : نفي لوازم الجسم . وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم . ولما كان يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم ، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسماً . [ثم من نفي العلو أو المباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسماً] ومن نفي الصفات الخبرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفي الصفات مطلقاً قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأيضاً فالتجسيم نفي ؛ لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب ؛ فيجب نفي كونه مركباً من الوجود والماهية . ومن الجنس والفصل . ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر الفردة ، ومن الذات والصفات . وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيباً . والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور ، والرسائل نفت ذلك . وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة . وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه قال هؤلاء : إن الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، فبني ابن سينا وأتباعه من الدهرية على هذا وقالوا : ما سوى الله ممكن . وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود . وجعل الرازي في تفسيره هذا الهذيان ^(١) ويقول هو وغيره : كل آفل متغير . وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على

(١) قوله « هذا الهذيان » مفعول أول لجعل ، و « في تفسيره » في موضع المفعول الثاني .

الإمكان ، كما استدل الأكترون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثانى : أن يقال : نحن نسلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا قول محقق طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يدعوا على ذلك ، لأنصا ولا ظاهرا ، ويقولون : إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا ، لكن قالوا : إذا كان العقل دل على النفي لم يمكننا إبطال مدلول العقل ، ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا ^(٢) : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق ، ويقولون : إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع والعلم بأنه قادر على عالم ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق ، كما يذكر ذلك أئمتهم وحذاقهم ، حتى متأخروهم كآبى الحسين البصرى ، وآبى المعالى الجوينى ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من أن الرسول أحال الناس فى معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم فى نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل ، ويكون القصد بإنزال التشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها ، ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ، وأن المعاد فيه لذات جسمانية ، إن كان هذا لا حقيقة له ، ثم إما أن يقال : إن الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال : علموه ولم بينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة .

(٢) يظهر أن كلمة « الدين قالوا » زائدة .

قيل في الجواب : أما مَنْ سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه :
 أحدها : أن يقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على
 صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون
 الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع
 آخر ، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا يحتاجون أن
 تبنيوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه ، وجعلتم فيه
 آراء الرجال مقدّمة على ما أنزل الله وبعث به رسّله ، وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل
 لكل شخص : أن يُقدّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم
 بهذا أن أحدا لا يثق بشيء يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض
 عقلي لم يعلمه الخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين ،
 وإما كان بعضهم يبتطنه سرا ، وإنما ظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .
 الوجه الثاني : أن يقال : كل مَنْ له أدنى معرفة بما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم يعلم بالاضطرار أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعُ الناس بهذه الطريق
 طريقة الأعراض ، ولا نفي الصفات أصلا ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم
 منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له .
 أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا .
 بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي ، ولا ما يرادفه من الألفاظ ، ولا ذكر أن
 الحوادث يمتنع دوامها في الماضي والمستقبل أو في الماضي لا نصا ولا ظاهرا ، ولا أن
 الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد
 أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبّه وبغضه ونحو ذلك أمور
 مخلوقة بآئنة عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا ، بل علّم
 الناس خاصيتهم وعامتهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر ذلك أظهر من
 علمهم بأنه لم يُحجج بعد الهجرة إلا بحجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد ،

وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس ، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار . وأنه لم يكن يؤذن له في العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يَرْضَ بدين الكفار ، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط . وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء ، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به لا أهل الصِّفَّة ولا غيرهم ، وأنه لم يكن يؤذن بمكة . ولا كان بمكة أهل صِفَّة ولا كان بالمدينة أهل صِفَّة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُفٍ ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سَرَق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلي الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلي الفرض وحده ، ولا في الغيب ، وأنه لم يحجب في الهواء قط . وأنه لم يقل رأيت ربي في اليقظة لا ليلة المعراج ولا غيرها . ولم يقل : إن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض ، وإنما قال « إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج » ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال « ينزل إلى سماء الدنيا » وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه وأخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم . وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق أو أخبر الأمة بمثل قول نُفَاة الصفات كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى [عليه] هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه مَنْ له أدنى خبرة بأحوال الرسل . فضلا عن المتوسطين . فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

الوجه الثالث : أن يقال : جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتاج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنما تدل على نقيض قولكم .

وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفل ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالسود والبيض، ولا هو التغير؛ فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير أفلا، ولا أنه أفل، لا يقال للمصل أو الماشي إنه أفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة، كالمرض واصفرار الشمس : إنه أفل، ولا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت، وإنما يقال « أفلت » إذا غابت واحتجبت وهذا من التواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن أفلا بمعنى غائب، وقد أفلتَ الشمس تأفلُ وتأفلُ أفولاً : أى غابت . ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما (٦ : ٧٦ - ٧٩ رأى كوكبا قال : هذا ربي، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربي، فلما أفل قال : لئن لم يهْدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال : يا قوم إني برىء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا، وهو الذي يسمونه تغيرا . فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا . وليس مراد الخليل بقوله « هذا ربي » رب العالمين . ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله . بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويقرون بالصانع .

ولهذا قال الخليل (٢٦ : ٧٥ - ٧٧ أفرأيتم ما كنتم تعبدون، أتم وآبأؤمهم الأقدمون، فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) وقال (٤٣ : ٢٦ - ٢٨ إني برىء مما تعبدون ؟ إلا الذي فطرني فإنه سيهدين . وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم

يرجعون) فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر رباً يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عبادة عبادة الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور . مازال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذي صنف فيه الرازي « السر المكتوم » وغيره من المصنفات .
فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ؛ لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً منتقلاً من مكان إلى مكان . متغيراً . وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده ، وإنما جعل المنافي لذلك أفوله ، وهو مغيبه ، فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم ، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان . وجعل كل ماسوي الله آفلاً ، بمعنى كونه قديماً أزلياً ، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لها ، إذ هو كونها ممكنة ، والإمكان لازم لها . فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن . افتراء ظاهراً يعرفه كل أحد . كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلي محدثاً ، وتسميته مصنوعاً . قصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال « هذا ربي » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربي » ، فلما أفلت قال : لا أحب الآفلين « فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلاً ، فكون الشمس والقمر والكواكب وكل ما سوي الله ممكناً هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن . وهم يقولون : إمكانه له من ذاته . ووجوده من غيره . بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود . ولو قال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال لا أحب الموجودين والمخلوقين ، كان هذا قبيحاً متناقضاً ، إذ لم يزل كذلك . فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة . وهي لم تزل

ممكنة . وأيضاً فهي من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل « كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء ، بل مَنْ يدعى صحة ذلك يقول : إنه لا يعلم إلا بالنظر الخفي ، ومَنْ يفتزع في ذلك يقول : إنها باطلة عقلاً وسمعاً . ويمثل من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدر فيها في عامة كتبه .

وأما قوله « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعدل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج في إثبات هذه السكينة إلى دليل . وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقاً ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة ، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيراً ، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل على دعواه .

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحداً وواحداً ، على نفي الصفات الذي بنوه على نفي التجسيم . فيقال لهم : ليس في كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ، ولا تسمى أحداً ، في النفي والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيداً ، قال تعالى (٧٤ : ١١) ذرني ومن خلقت وحيداً) وهو الوليد بن المغيرة ، وقال تعالى (٤ : ١١) فإن كن نساء فوق اثنتين فاهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف) فسيماها واحدة . وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات . بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (٩ : ٦) وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال

(٢٦:٢٨ قالت إحداهما يا أبت استأجره) وقال تعالى (٢٨٢:٢ أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) وقال تعالى (٤٩ : ٩ فإن بغت إحداهما على الأخرى) وقال (١١٢:٤ ولم يكن له كفواً أحد) وقال (٢٢:٧٢ قل إني لن يجيرني من الله أحد) وقال (١٨ : ١١٠ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) وقال تعالى (١٨ : ٤٩ ولا يظلم ربك أحداً) فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي إنه أحد ، فإذا قيل : (لم يكن له كفواً أحد) لم يكن هذا نفيًا لمكافأة الرب إلا عن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفواً لله ، وكذلك قوله (١٨ : ٢٨ ولا أشرك بربي أحداً) (ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم ، وكل مخلوق جسم منقسم ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد ، فيكون التقدير ولا أشرك به ما لم يوجد ، ولا يشرك بربه ما لا يوجد ، وإذا كان المراد النفي العام وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثى : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد ؛ علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً ، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً ، فكيف يقال : لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه الوجودي دون النقيض الذي خصوه به وهو العدم ؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسمه « الصمد » ليس في قول الصحابة « إنه الذي لا جوف له » ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات ، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطه في غير هذا الموضع .

وكذلك قوله (٤٢ : ١١) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله (١٩ : ٦٥) هل تعلم له سمياً) ونحو ذلك ، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه ، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجوه .

وأما احتجاجهم بقولهم « الأجسام مماثلة » فهذا - إن كان حقاً - فهو مماثل يعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الإنسان ، والإنسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم . ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر ، بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين - مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحاك ، بآدى البشرة - قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى (٤٧ : ٣٨) وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ، ثم لا يكونوا أمثالكم) أى أمثال الخاطبين ، فقد نفي عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه . فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس .

(• - صريح العقول ١)

بل مماثل لكل جسم مولد عنصري ، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي ؟
والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل
القرآن بلغه من قال « الأجسام متماثلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء ، هذا
لو كان ماقالوه صحيحاً في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ كما بسطناه في
موضع آخر ، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض
قولهم ، لا ما يعاضده ، وكذلك الكف ، قال حسان بن ثابت :

أتهجوه ، ولست له بكف ؟ فشرُّ كما لخير كما الفداء

فقد نفى أن يكون الكف . لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك
بالإرادة ناطق . ولكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كف
في شيء من الأشياء ، ولا مثل له في أمر من الأمور . ولا ند له في أمر من
الأمر . علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات . ولا فعل من
الأفعال . ولا حق من الحقوق . وذلك لا ينفي كونه متصفاً بصفات الكمال .
فإذا قيل « هو حي ، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور » كان ما دل
عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر
من الأمور . وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر بمجرد ذلك يكون مماثلاً لما له
حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً . فليس في لغة العرب ولا غيرهم
إطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل
موصوف . أو كل ما له حقيقة مماثلاً لكل ما له حقيقة . وكل ما له قدر مماثلاً
لكل ما له قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود .
وهذا - مع أنه في غاية الفساد والتناقض - لا يقوله عاقل . فإنه يستلزم التماثل
في جميع الأشياء . فلا يبقى شيان مختلفان غير متماثلين قط . وحينئذ فيلزم أن
يكون الرب مماثلاً لكل شيء ، فلا يجوز نفى مماثلة شيء من الأشياء عنه ،
وذلك مناقض للسمع والعقل ؛ فصار حقيقة قولهم في نفى التماثل عنه يستلزم ثبوت
تماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

الجواب الرابع : أن يقال : فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم . فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء . بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس في القرآن ما يدل عليها البتة . فإذا قدر أن الأقول هو الحركة ، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن ؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن ؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها ؟ بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام . أو من المادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب ، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة ؟ ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى (٢ : ٢٤٧) وزاده بسطة في العلم والجسم) وفي قوله (٦٣ : ٦٣) وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم) وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن . قال الجوهرى في صحاحه : قال أبو زيد الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان ، قال : وقال الأصمى : الجسم والجسمان الجسد . ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه . فسموا الهواء ولهب النار وغير ذلك جسما . وهذا لا تسميه العرب جسما ، كما لا تسميه جسداً ولا بدنأ . ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه . وقد يراد به غلظه ، كما يقال : لهذا الثوب جسم . وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا . وتارة هذا . ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهَيَؤُوى وبين الجسم الطبيعي الموجود . وهذا مبسوط في موضع آخر . والمقصود هنا أنه لو قدر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة . لم يكن قد ذكر الدليل ، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات

ما يحتاج إليه . دون ما لا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة . وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة . وأن الحوادث لا أول لها - من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية . لو كان حقاً ، وهذا ليس في القرآن .

فان قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر . فإنه لا بد للجسم من الحوادث . وكون الحوادث لا أول لها ظاهر . بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادعي ذلك كثير من نظائر المتكلمين . وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث ، أو ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً . فإنه لو لم يكن حادثاً لكان متقدماً على الحوادث ؛ فكان خالياً منها وسابقاً عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون لفظاً مجحلاً يتناول حقاً وباطلاً ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ؛ فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما في لفظ « الحادث » و « الممكن » و « المتحيز » و « الجسم » و « الجهة » و « الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم . وعامتها ألفاظ مجحلة تتناول أنواعاً مختلفة : إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ؛ فإذا فسر المراد وفصل التشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد ؛ فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث . فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع . كلفظ القديم إذا قال قائل « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم في اللغة ، أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن . فإن هذا مما لا نزاع فيه . وكذلك إذا قال « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لا يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسول . وذلك

أن القائل إذا قال : « ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء ؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء ، واحداً كان أو عدداً ، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَحُلْ من هذا لا يكون قبله . بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثاً . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان . وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : ما لم يَحُلْ من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة . هل هو حادث ؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكهما لم يزل متكهما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ولا ابتداء ، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء ، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء ، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال ، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكهما بمشيئته ، فلا يكون قد صار متكهما بعد أن لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه . ولا يكون متكهما بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكهما بمشيئته وقدرته . ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك ، هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك ، وبين من نازعهم في ذلك . والفلاسفة يقولون : إن الفلك نفسه قديم أزلي لم يزل متحركاً . لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة . ومعلوم أن هذا يخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكهما أو لم يزل فاعلاً أو قادراً على الفعل ؛ فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعاً وعقلاً ، وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم ، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه . وأما جمهور الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم ، فهم متفقون

على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولسكن
تنازعوا في مادة ذلك ، هل هي موجودة قبل هذا العالم ، وهل كان قبله مادة
ومدة ، أم هو أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟ فالذي جاء به القرآن
والتوراة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم
خلقه الله ، وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر في القرآن أنه (٤١ : ١١)
استوى إلى السماء وهي دخان (أى بخار) فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها
وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى (١١ : ٧) وهو الذى
خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء) وخلق ذلك في
مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السموات والأرض
وما بينهما في ستة أيام ، والشمس والقمر هما من السموات والأرض ، وحركتهما
بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما - وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما -
إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما
في ستة أيام ؛ فتلک الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر
وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله
مادة متقدمة عليه ، لكن حكى عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية .
وهذا أيضا باطل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة
مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

فإن قيل : إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى (١٣ : ٨)
وكل شيء عنده بمقدار) وقوله (٧٢ : ٢٨) وأحصى كل شيء عددا) .

قيل : هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحَال عليها ، كنفي
مادل على الصفات ؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا - لو قدر أنه دليل
صحيح - فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا ، مثل أن يقال : هذا
يستلزم بطلان حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم

لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث . فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض . ثم يقال بعد هذا : وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسماً ، وهذه المقدمة تناقض فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى . فكيف وقوله (وأحصى كل شيء عدداً) لا يدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . وقال (٣٦ : ١٢) وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ؛ فقد أحصى المستقبل المعدوم ، كما أحصى الماضي الذي وجد ، ثم عدم ، ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا وبين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة في الآية ، وإن قيل : بل أحصى المستقبل تقديره جملة بعد جملة لم يكن في الآية حجة ، فإنه يمكن أن يقال في الماضي كذلك .

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشككة على القولين . ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكاملاً بمشيئته وقدرته .

ومما يشبه هذا إذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ماسوى الله . فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم . ولها معنى في عرف المتكلمين . وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً .

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ماسوى الله مخلوق . حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ماسواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية . وكل ماسواه محدث مخلوق مرئوب عبد له . وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود

والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .
والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ، ثم
حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : إن كونه لم يزل
متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته ، بل لم يزل قادر : هو ممتنع ، وإنه يمتنع وجود
حوادث لا أول لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية
والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى
لا يوجد لا فى القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى
حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة
رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم
محدث ، أى معلول لعل قديمة أزلية أوجبت ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث
الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى ، والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يعرف
عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا
لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد
من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف
المشهوره التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا
القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس ، وهذا القول إنما هو
معروف عن طائفة من المتفلسفة المليون ، كابن سينا وأمثاله ، وقد يحكون هذا القول
عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : أن العالم قديم . وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ،
وقيل : إنه محدث ، ولم يُشَيِّتْ فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته . وإنما أثبت
له علة يتحرك للتشبه بها ، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ،
كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعضُ الناس أمرة للفلك بالحركة ، لكن
يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد .

وجعلوه مدبراً بهذا الاعتبار » كما فعل ابن رشد وابن سينا » جعلوه موجبا بالذات لما سواه ، وجعلوا ما سواه ممكنا .

الوجه الخامس - أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع - إن دل - على أن الله ليس بجسم » وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم » وينفيه بعضهم » ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نفي شيئاً من الصفات لكون إثباته تجسيميا وتشبيها يقول له المثبت : قولي فيما أثبتته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبتته من ذلك » فإن تنازعا في الصفات الخبرية ، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك ، وقال له : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم ، قال له المثبت : لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ؛ جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم » فإذا جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه - وإن كان بعضاً - فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس بجسم جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا . فإن قال نافي الصفات : أنا لا أثبت شيئاً منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليا قديراً إلا جسماً ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى

بهذه الأسماء ليس بجسم . مع أن هذا ليس معقولاً لك؛ جاز لي أن أثبت موصوفاً
بهذه الصفات . وإن كان هذا غير معقول لي .

فإن قال الملحد : أنا أنفي الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع له صانع فاعله ،
أو تقول : إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع ، فإن قلت بالأول
فصانعه . إن قلت : هو جسم وقعت فيما نفيته ، وإن قلت : ليس بجسم ؛ فقد أثبت
فاعلاً صانعاً للعالم ليس بجسم . وهذا لا يعقل في الشاهد . فإذا أثبت خالقاً فاعلاً
ليس بجسم . وأنت لا تعرف فاعلاً إلا جسماً ؛ كان لمنازعتك أن يقول : هو حي عليم
ليس بجسم . وإن كان لا يعرف حياً عليمًا إلا جسماً . بل لزمك أن تثبت له من
الصفات والأسماء ما يناسبه . وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب
بنفسه غني عن الصانع . فقد أثبت واجباً بنفسه قديماً أزلياً هو جسم . حامل
الأعراض ، متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ،
وله أبعاد وأجزاء . فكان مافراً منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو
أبعد منه . ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحد الخالق ، وتكذيب رسله ، ومخالفة
صريح المعقول ، والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين
فقد تبين أن قول مَنْ نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قول
لا يمكن أحداً أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من
النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم . لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبتته نظير
ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم في الموضعين واحداً . وما أجاب هو به
أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئاً وينفي شيئاً على هذا التقدير ؛
وإذا انتهى إلى تعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم
من كل تجسيم نفاه ؛ فلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم
لا يسمن ولا يغني من جوع .

وأما الجواب لأهل المقام الثانى - وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل
إلا على الإثبات ، ولكن العقل دل على النفى - فجوابهم من وجوه :

أحدها - أن يقال : نحن فى هذا المقام مقصودنا أن العقل الذى به يعلم صحة
السمع لا يستلزم النفى المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه
الطريق المستلزمة للنفى ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم
لم يعلموه بهذه الطريق ؛ وحينئذ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا
المعقول أصلا فى السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذى عرفت به صحته .
وهذا هو المطلوب . وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو
قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق . قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم
بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم
وجهلكم بالطرق التى دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وإذا كنتم لاتعرفون تلك الطرق
فأنتم جهال بطرق الأنبياء ، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رسله . فلا يجوز
لكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم .
وأما إذا قلتم : لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب
بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفى لا يمكنكم معرفته . فمن أين تعرفون أن جميع بنى آدم من
الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها
ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو نحو هذا الطريق ؟ وهل الإقدام
على هذا النفى إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق
العلم وأدلته ، والأسباب التى بها يعرف الناس ما لم يعرفوه . وهذا النفى قاله كثير من
الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم . وهذه حاله . وهذا النفى عمدة هؤلاء .

الوجه الثانى - أن يقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج
إلى هذا النفى ، كما أقر بذلك جمهور النظار . حتى إن مسألة حدوث العالم اعترف
بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين ، حتى إن موسى بن ميمون صاحب

« دلالة الحائرين » وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلاً عن وجوب كونها عقلية ، فضلاً عن كونها أصلاً للسمع ، فضلاً عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضاً فقد اعترف أئمة النظر بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفى الجسم ولا نفى الصفات .

الوجه الثالث : إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقيناً لا ريب فيه ، وظهر من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم عالمون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أي تواتر قدّر ، فلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطئوا على هذا الإخبار الذي يخبرون به عن أنفسهم ، علم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتي إن شاء الله .

الوجه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها بل العلوم القطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئاً من السمع ، وهذا - والله الحمد - قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلاً صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، حتى الفلاسفة القائلين بقدوم العالم كأرسطو وأتباعه : ماذكرونه

من دليل صحيح عقلي ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل . بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظائر من أهل النفي والإثبات ، لا يذكرون دليلاً عقلياً في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا يخالف . وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله في موضعه ، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى (٦٧ : ٨ - ١٠) كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى . قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا : ما نزل الله من شيء ، إن أنتم إلا في ضلال كبير ، وقالوا : لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم ، فسحقاً لأصحاب السعير .

ثم نذكر وجوهاً آخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول :

الوجه الرابع ^(١) - أن يقال : العقل إما أن يكون علماً بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون علماً بذلك .

فإن لم يكن علماً امتنع التعارض عنده إذا كان للمعقول معلوماً له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان .

وإن كان علماً بصدق الرسول امتنع - مع هذا - أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به .

بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه - مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا - أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت الخبر ، أم يكون علمه بثبوت خبره

لازماً له لزوماً ضرورياً ، كما يلزم سائر العلوم لزوماً ضرورياً لمقدماتها ؟ وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا

الاعتقاد يناقض ما علمت به أنه صادق ؛ كان حقيقة الكلام لا تصدقه في هذا الخبر

(١) كذا ، واطرد العدد فيما يأتي ، وقد تقدم خمسة أوجه

لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه، ويقول : وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه كان كما لو قيل : كذبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو الخوف المحذور من فعل المنهى عنه والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعاً في المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركاً للمأمور سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه في الخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الأمر الذي أمره بتكذيب ما يتيقن أن الرسول أخبر به أعجّل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه ، سواء كان محذوراً أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذوراً لم يحز أن ينهى عنه ، وإن كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين ؛ فلا فائدة في النهي عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداءً أقبح من طلب غيره لئلا يفرض إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمره بالخلو المفضية إلى الزنا . فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لئلا يفرض تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه في هذا ، كان هذا أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه . فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوز ذلك في غيره . ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه فيها ما يرد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم قانون يرجعون إليه في هذا من جهة الرسالة . بل هذا يقول : ما أثبتته عقلك فأثبتته . وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فأثبتته . وإلا فلا ، فصار وجود الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية . بل وجوده - على قولهم - أضر من عدمه . لأنهم لم يستفيدوا من جهته

شيئاً ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب ، وإما بتفويض ، وإما بتأويل ، وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع .

فإن قالوا : لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما ينافي العقل ، فإنه منزّه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمع
فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً أو يكون
دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما في الإسناد ، وإما في المتن ،
كإمكان كذب الخبر أو غلطه ، وإمكان احتمال اللقظ لمعنيين فصاعداً

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل باعتقاد
دلالاته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي
المعارض للسمع بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل باعتقاد دلالاته جهل ، أو بما
يظن أنه دليل وليس بدليل ، وحينئذ فمثل هذا - وإن سماه أصحابه براهين عقلية
أو قواطع عقلية ، وهو ليس بدليل في نفس الأمر ، أو دلالاته ظنية - إذا عارض
ما هو دليل سمعي يستحق أن يسمى دليلاً لصحة مقدماته ، وكونها معلومة ؛
وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء ؛ فقد تبين أنهم باى
شيء فسروا جنس الدليل الذي رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره
وترجيحه كارجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعاً فاسداً ، حيث قدموا ما لا يستحق
التقديم لا عقلاً ولا سمعاً ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل ، بل
الواجب أن ينظر في عين الدليلين المتعارضين ، فيقدم ما هو القطعي منهما والراجح
إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعي أو العقلي ، ويبطل هذا الأصل الفاسد
الذي هو ذريعة إلى الإلحاد .

الوجه الخامس : أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ،
فإنما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن .

فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي للمعلوم بسمع أو غيره ،
فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظهرنا أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه ؛ وحينئذ فيجب
تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولا أو مسموعا ، بل لكونه علما ، كما
يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل . وإن كان الذي عارضه من العقل
ظنياً فإن تكافؤ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ؛ فتبين أن الجزم
بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال .

الوجه السادس - أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم
الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق
العقل في كل ما أخبر به . ولا العلمُ بصدقه موقوفٌ على كل ما يخبر به العقل ،
ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن
يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه ، وقال بعضهم : العقل متولى ، ولّى الرسول
ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه
فيما أخبر . وطاعته فيما أمر . والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة .
وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودلّ غيره عليه وبين له أنه عالم مفتٍ ، ثم
اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي ، فإذا قال له
العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فاذا قدمت قوله على قولي عند التعارض
قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت
أنه مفت ، ودلت على ذلك ؛ شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به
دليلك ، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك في العلم بأعيان
المسائل . وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في
علمك بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته

باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ . والعقل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم في خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ فمقتدي به قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العاصي قول المفتي على قوله الذي يخالفه .

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خير بالطب والقيافة أو الخرص، أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم . أو أنه أعلم منهم بذلك ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا هؤلاء . بأقوالنا ثبتت أهليتهم . فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدر في الأصل الذي ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : إن العقل مزيكى الشرع ومعدله . فإذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدله . فيكون قدحا فيه .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله في ذلك مقبول دون قولكم . فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور ، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك . إذ يمكن إصابتكم في قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم في قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما تنازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر . والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والسباحة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات . وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

ومن المعلوم أن مباينة الرسول صلى الله عليه وسلم لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية والاجتهادية كالطب والقيافة والخزص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها ، ولا يمكن مَنْ لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن النبوة لا تُنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل . وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية . وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره - كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب ، فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودى فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكلفة والألم . لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لى ، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيراً ، وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب . بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً فى هلاكه ، ومع هذا يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه . فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والتسليم . والرسل صادقون مصدقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، وأن الذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال مالا يحصىه إلا ذو الجلال . فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب فى معارضة له قط ؟ .

فإن قيل : فالشهود إذا عَدَّوْا شخصاً ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جَرَحًا في طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ؛ فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم في هذه الشهادة أخطؤا أو كذبوا ، فإن جرحهم مطلقاً كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقاً ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية ، وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه ، وقال : إنهم أخطؤا فيها ، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكى للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله ، وفي غير ذلك من الشهادات . وإذا قل المعدل المزكى في بعض شهادات معدله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء . بل الشاهد المعدل قد ترد شهادته لكونه خصماً ، أو ظنيماً لعداوة وغيرها ، وإن لم يقدح ذلك في سائر شهاداته ، فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل لكونه خصماً أو ظنيماً لم يقدح ذلك في شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط . لم يكن ذلك قدحاً في كل ما يعلمه العقل ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق . ولو قال المعدل : إن الذي عدلني كذب في هذه الشهادة المعينة . هذا أيضاً ليس نظير تعارض العقل والسمع . فإن الدلالة السمعية لا تدل على أن أهل المعقول الذين حصلت لهم شبهة خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب في ذلك . وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تعمد الكذب ، ولكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب . وأيضاً فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدليه لم يكن تكذيب المعدل مَنْ عدله في قضية معينة مستلزماً للقدح في تعديله ، لأنه يقول : كان عَدْلًا حين زكاني . ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا ريب أن العدول

إذا عدلوا شخصاً ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ؛ لم يكن ذلك قادحاً في تعديلهم
الماضي ، كما لا يكون قادحاً في شهاداتهم .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء
العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأيضاً فإذا سلم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن
الحاكم إذا سمع جرح المدل وتسكذبه لمن عدله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا
مقتضياً لتقديم قول الذين زكوه . بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله ، كاذبين
فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله . وفي هذا ، ويجوز أن
يكونوا كاذبين في تعديله . صادقين في هذا . سواء كانوا متعمدين للكذب
أو مخطئين . وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرُدُّ قول الذين عدلوه
بمجرد معارضته لهم . فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب
ذلك الوقف دون تقديم العقل .

الوجه السابع — أن يقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية [ممتنع
متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية] فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون
الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة
لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية . فإن زيدا قد
يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله . وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يحمله في وقت
آخر . والمسائل التي يقال قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه
العقلاء . ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا . بل كل من العقلاء يقول :
إن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو شرع ما يقول الآخر : إن العقل نفاه . أو أحاله .
أو منعه منه ، بل آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية .
فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : إنه غير معلوم بالضرورة
العقلية ، كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي

من غير معاناة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن ، ويقول أ كثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن . ويقول أ كثر العقلاء : إن كون الموصوف عالمًا بلا علم قادراً بلا قدرة حياً بلا حياة ممتنع في ضرورة العقل . وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول أ كثر العقلاء : إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبراً ممتنع في ضرورة العقل . وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول أ كثر العقلاء : إن كون العقل والعقل والمعقول والعشق والعاشق والمعشوق والوجود [والموجود] والوجوب والعناية أمراً واحداً ، هو ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث . وإن لفظ الوجود يعمها ويتناولها ، وإن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك . ويقول جمهور العقلاء : إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك . وجمهور العقلاء يقولون : إثبات موجودين ليس أحدهما مباحين للآخر ولا داخل فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة العقل . ومن الناس من نازع في ذلك ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس . بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ؛ لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفة . ولا اتفاق للناس عليه . وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له . لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورَدُّ الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى (٤ : ٥٩) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول . إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير

وأحسن تأويلاً) فأمر الله المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، إذ لو رُدُّوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدحم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً ، وشكاً وارتياباً . ولذلك قال تعالى (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء ، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره . وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره ، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع . وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوءات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط . بل السمع الذي يقال إنه يخالفه ، إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلاً لتجرد عن معارضة العقل الصريح . فكيف إذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول . بل بمحارات العقول . فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه ؛ فإن أدلة نقاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العقل الفاضل وأعطاهها حقها من النظر العقلي ، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .
الوجه الثامن - أن يقال : المسائل التي يقال : إنه تعارض فيها العقل والسمع

ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذا الجنس ، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس ، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب ، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد ابن سلمة ، وقالوا : إنه كذبه بعض أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي ، وقالوا : إنه وضعه ورعى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا ، وهو الذي يقال في مثله « إنه خلق خيلاً فأجراها ، فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق » تعالى الله عن فرية المفتريين وإلحاد الملحدين ، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جبل أوزق ، ومصاحفته للركبان ، ومعانقته للمشاة ، وأمثال ذلك : هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية .

والثاني : مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « يقول الله تعالى : عبدي مرّضت فلم تعدني ، فيقول : ربّ كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض ، فلو عدته لوجدتني عنده » عبدي : جُعْتُ فلم تطعمني ، فيقول : ربّ كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي » .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لسمع ولا عقل ، إلا مَنْ يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى ، ومن قال هذا على الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسرته المتكلم به ، وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة ، وبين فيه أن العبد هو

الذى جاع وأكل ومرض وعاده العوَّاد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد ، بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يروى مرفوعاً « أنه مَنْ صَلَّى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبياً » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعية ، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف ، بل موضوع ، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه فإن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسى ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصُر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حيارى متهورين . وغالبهم يرى أن إمامه أحق في ذلك منه . ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون من العقليات المعلومة بصريح العقل . فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات . مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجدده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته . أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ

البين ما لا ريب فيه . كما ذكر في غير هذا الموضع ، وأما كلامه وكلام أتباعه كالإسكندر الإفريديوسي وبرقليس وثامسيطوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم ، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقصى وكذلك أتباع رؤس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة ، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ففيها أيضاً من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبي الهذيل العلاف ، وأبي إسحاق النظام وأبي القاسم الكعبي وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وأمثالهم ، وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار وضرار بن عمر ، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى بن غوث الذي ناظر أحمد بن حنبل ومثل حفص القرطبي الذي ناظر الشافعي . وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام . وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم . بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم تجدد أحدهم دائماً يجد في كلامهم ما يراه هو باطلاً . وهو يتوقف في رد ذلك . لا اعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلاً وعلماً . ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقاً . لكنه إذا تبين له أحياناً الحق في نقيض قول متبوعه وأن نقيضه أرجح منه قدّمه . لا اعتقاده أن الخطأ جائز عليه . فكيف يجوز أن يقال : إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل ؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم قدم رأيه على نص الرسول صلى الله عليه وسلم في أنباء الغيب التي ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه ، بدون الاستهداء بهدى الله والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسوله وأنزل به كتبه ، مع علم كل أحد بقصوره

وتقصيره في هذا الباب ، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب ؟
ففي الجملة : النصوصُ الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول [بَيِّنٌ] قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب . وما علم أنه حق ، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق .

بل نقول قولاً عاماً كلياً : إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعارضها قطُّ صريح معقول ، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها ، وإنما الذي يعارضها : شبه وخيالات مبناه على معان متشابهة ، وألفاظ مجمة ، فمضى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .

وبما يوضح هذا : الوجه التاسع - وهو أن يقال : القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط . وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كلٌّ منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو نظره نقيضه . وهذا من حيث الجملة معلوم ؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر - الذي يسمونه التوحيد والعدل - - لا يؤمُّ بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية ، بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن الكلام الخُصَّ هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً ، ويؤثِّمون المخالف فيه . وكل من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ، وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفي . والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات . وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص . كمسائل الصفات والقدر ، وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتمائل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك فقيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه . وكلٌّ منهم يدعى فيها القطع العقلي . ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع

والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره . والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين . ولهذا كان البصريون يثبتون كون الباري سميعاً بصيراً مع كونه حياً عليماً قديراً ، ويثبتون له الإرادة . ولا يوجبون الأصلح في الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين . وغير ذلك . ثم بين المشايخية والحسينية - أتباع أبي الحسين البصري - من التنازع ما هو معروف .

وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة . لكونهم أبعد عن السنة منهم . حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى . والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم . وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه ، وأما سائر طوائف الفلاسفة . فلو حكى اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة . والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم . فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية . كما نقله الأشعري في كتابه في « مقالات غير الإسلاميين » وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في الدقائق ، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم . فكلامهم في العلم الرياضي - الذي هو أصح علومهم العقلية - قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يحصى . ونفس الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم - وهو كتاب المجسطي لبطليموس -

فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرساد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب ، وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التي لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟ وكثير من خُذَّاق النظر حار في هذه المسائل ، حتى أذكى الطوائف كُأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى ، وأبى عبد الله الخطيب - حاروا في مسألة الجوهر الفرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعى برهانى عقلى لا يحتمل النقيض .

وهذا كثير فى مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفى أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظن بالعلم الإلهى ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأخرى والأخلق . وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى ، كما أنشد الشهرستانى فى أول كتابه لما قال : « قد أشار إلى مَنْ إشارته غُثْمٌ ، وطاعته حُتْمٌ » أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استقسم ذاوَرَمَ ، ونفخ فى غير ضَرَمَ ، لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسَيرتُ طرفى بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعا كَفَّ حائرٍ على ذَقْنٍ ، أو قارعا سِنَّ نادم » وأنشد أبو عبد الله الرازى فى غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام الذات » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة ، فعلم الذات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مُقارن للذات أو متأخر عنها ؟

ثم قال « وَمَنْ الذي وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد :
 نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
 وأرواحنا في وخشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه قال وقالوا
 لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى غليلا ،
 ولا تُروى غليلا . ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في الإثبات (٢٠ : ٥
 الرحمن على العرش استوى) (٣٥ : ١٠) إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
 يرفعه (وأقرأ في النفي (٤٢ : ١) ليس كمثل شيء) (٢٠ : ١١٠) ولا يحيطون به
 علما (١٩ : ٦٥) هل تعلم له سميا ؟) وَمَنْ جَرَّبَ مثل تجربتي ، عرف مثل معرفتي .
 وكان ابن أبي الحديد من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله أشعار في هذا
 الباب ، كقوله :

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمرى وانقضى عمري
 سافرت فيك العقول ، فما رجحت إلا أذى السفر
 فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
 كذبوا ، إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر
 هذا مع إنشاده :

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها : قد كنت ممن يحبه
 وأفنيت عمري في علوم كثيرة وما بغيتي إلا رضاه وقُربُه
 أما قلتُمْ : مَنْ كان فينا مجاهدا سيكرم مَثْواه ويعذب شربه ؟
 أما رد شك ابن الخطيب وزيفه وتمويهه في الدين إذ جَلَّ خطبه
 وآية حب الصَّبِّ أن يعذب الأُمى إذا كان من يَهْوى عليه يَصْبُه
 ولهذا تجد أبا حامد - مع فرط ذكائه وتألمه - ومعرفته بالكلام والفلسفة ،
 وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف - ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف ،

ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف . وإن كان بعد ذلك رجوع إلى طريقة أهل الحديث . ومات وهو يشتغل في صحيح البخارى ، والحدائق يعلمون أن تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة ممن سلك هذه الطريق ، كابن عربى وابن سبعين وابن الفارض وصاحب خلع النعلين والتلمسانى وأمثالهم - وصلوا إلى ما يُعلم فسادُه بالعقل والدين مع دعواهم أنهم أئمة المحققين ، ولهذا تجد أبا حامد فى مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم . ولا يثبت طريقة معينة . بل هو كما قال « نفاظرهم - يعنى مع كلام الأشعرى - تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بطريق الواقعة » وهذه الطريق هى الغالب عليه فى منتهى كلامه .

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية الحمديدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن فى معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التى تُعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكال المعرفة بما فيها والأقوال التى تنافىها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه . وإنما تقيده الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الحدائق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى فى أصول مسائل الإلهيات حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته ، حاروا فيها حيرة أو جبت أن يفتنوا هذا ، كفتنوا الرأى ، وأن يتوقف هذا ، كتوقف الآمدى ، ويدكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها . وهى كلها باطلة .

وقد حكى عن طائفة من رهبوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة . وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل . ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه من الأدلة .

وحكى لى أن بعض الأذكىاء - وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده -
ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة « وهو ابن واصل الحموى - أنه قال
« أضطجع على فراشى ، وأضع الملحفة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء
وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر » ولم يترجح عندى شيء » ولهذا انتهى أمره إلى
كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم
الإلهية ، ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم له يتبين الهدى فى طريقه نكص على
عقبه فاشتغل باتباع شهوات الغي فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك »
لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه » وينشرح له صدره ، وفى الحديث
المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغي
فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية
السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : اتباع شهوات الغي ، ومضلات الفتن » فيكون
فيهم من الضلال والغى بقدر ما خرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله » ولهذا
أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وقد صح عن النبى صلى الله عليه
وسلم أنه قال « اليهود مغضوب عليهم » والنصارى ضالون » وكان يقول « احذروا
فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا
اجتمع فى الرجل الضلال والفجور ؟

ولو جمعت ما بلغنى فى هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان
شيئا كثيرا ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسوله . فمن أعرض عنه لم يكن
مهيئيا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟ قال تعالى لما أهبط
آدم (٢٠ : ١٢٣ - ١٢٦) قال أهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فيما يأتينكم
منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » ومن أعرض عن ذكرى فإن

له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال : رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا ؟ قال : كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، وكذلك اليوم تنسى .
قال ابن عباس رضى الله عنهما « تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة » ثم قرأ هذه الآية .

وقوله تعالى (ومن أعرض عن ذكري) يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل كما قال تعالى فى آخر الكلام (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها) أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى فى غير القرآن ضل ، ومن اعتز بغير الله ذل . قال تعالى (٧ : ٣) اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) وقال (٦ : ١٥٣) ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيل) وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ورواه أبو نعيم من عدة طرق عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال « إنها ستكون فتنة . قلت : فما الخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم . هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين . وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء . ولا تلتبس به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه . ولا تشيع منه العلماء ، من قال به صدق . ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل . ومن دعا إليه هُدى إلى صراط مستقيم » وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه . والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين الذين هم شهداء الله فى الأرض : أنه لم يظفر من أعرض عن

الكتاب وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه .
والذين ادَّعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب قائلهم
آخرون من ذوى العقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول
فصار ما يدعى معارضة للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح :
إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة . وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب
فيه . وإما لمعارضة آخرين من أهل هذه العقولات لهم . بل مَنْ تدبر ما يعارضون
به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه . والناس إذا
تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى . بل يرجع في
ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى ؛ فامتنع حينئذ
أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات . وإن
كان ذلك قد قائلته طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يقال :
إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجدته معارضا لأقوال الرسول
صلى الله عليه وسلم من رأيه خالفه . وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله
وسلامه عليهم . ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى
الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يكذبون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها
إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب . وإما إلى
اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء
ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم
يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول (٣٩: ٢٤) كسرّاب بقيعة
يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع
الحساب ، والثاني (٤٠: ٢٤) كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من
(٧ - صريح المعقول ١)

فوقه سحب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور ، قال تعالى (٤٢ : ٥٢) وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان . ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور) وقال تعالى (٢٤ : ٣٥) الله نور السموات والأرض . مثل نوره - إلى آخر الآية) وقال تعالى (١٥٧ : ١٧) فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون)

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والخيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعارضين عنه . وأهل الجهل المركب أربابُ الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات . وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات ، ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما ، والنسالب فسادُ كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل . يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا ، ومع هؤلاء حقا وباطلا ، والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . والله أعلم .

الوجه العاشر - أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل . لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين . وتقديم العقل ممتنع . لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلو أبطالنا النقل لكنا قد أبطالنا دلالة العقل ، وإذا أبطالنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ؛ فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه ، وهذا بين واضح ؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لخبره ، فإن جاز أن تكون هذه

الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجوز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم ؛ فصار تقديم العقل على النقل قَدْحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع دلالته ، والقدح في دلالته يقدح في معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .
وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه .

ومما يوضح هذا أن يقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها ، وإن لم يعلم صحتها ، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساد الآخر لم نعلم فساد كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده ، كالشاهد الذي علم أنه يصدق ويكذب ، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته ، والعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق ، فكان قَدْحًا في شهادته مطلقا وتركيبه ؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف وريب واضطراب ، وذلك كله مما يبين أن ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على

ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول من الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي ، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزماً قاطعاً أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي لا عقلي ولا سمعي ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجَج داحضة ، وشبه من جنس شبه السوفسطائية ، وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل صحيح كان هذا العقل شاهداً بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعاً شهدا ببطلان العقل الخالف للسمع .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح في شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إننا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان ، فلا تبطل دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها ، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما علم فسادها أولى بالرد مما لم تعلم صحتها ولا فسادها والجواب الثاني : أن نقول : الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يُعَلَّم بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس العقول يشملها ، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولاً ، لم نبطل كل معقول

ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل ، ولا مناقضة في ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ، كما نقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة في نبوات الأنبياء وهي حجج عقلية « بل شبهات المبطلين القادحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومَعَادِهِ : فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم « إن الله أرسلهم » مقدّمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس ، وهذا متفق عليه بين العقلاء : فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان لا عقليان ولا سمعيان ولا سمعي وعقلي ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما .

فإن قيل : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه في النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع .

قيل : هذا معارض بأن يقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية . وبما يبين ذلك أن يقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالة

على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه [على عرشه] ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه ، فالأدلة السمعية لم يردّها مَنْ رَدّها لضعف فيها وفي مقدماتها ، لكن لا اعتقاده أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التي يَرُدُّونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها ، وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لا اعتقادهم أن العقل ذل عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع ، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بأرائهم ، وإذا كان كذلك تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحيحة بمجرد مخالفة عقل الواحد أو الطائفة منهم أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز ، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ويقولون : إنها لاتدل على شيء ، وإن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصل أن يجعل معارضا ، والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشئ يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطئ تارة في الخبريات ، ويصيب أو يخطئ أخرى في الطلبيات ، وهذا تكذيب للرسول ، وإبطال لدلالة السمع ، وسد لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب وبما أرسل الله تعالى به رسالته . وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة ، ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر جَدَعًا ؛ لأنه إذا جَوَّز على خبر الرسول التليس كان كمتجويزه عليه الكذب ، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا - وإن

كان زندقه وكفرا وإلحادا - فهو باطل في نفسه ، كما قد بين في غير هذا الموضع .
فنحن في هذا المقام إنما نخاطب مَنْ يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية
ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام . الذين يلبسون على أهل الإيمان
بالله ورسوله . وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يستفاد
منه علم بغيب ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته
وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك - فهذا لكلامه مقام آخر . فإن الناس
في هذا الباب أنواع : منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال
والصفات . ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض ، ومنهم من يقر
بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات ، ومنهم من
لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد ، ومنهم من لا يقر بذلك
أيضا في الأمر والنهي ، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعا لمعارضة
العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفرا وإلحادا .
والمقصود هنا أن مَنْ أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه
بالعقل البتة . لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع . فإذا شهد مرة أخرى
بفساده كانت دلالاته متناقضة . فلا يصلح لإثبات السمع ولا لمعارضته .

فإن قال : أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا ؛
فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثاني : أنك إن جوّزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق
بشيء منه . لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد
علمت بعقلك صحته البتة . وأنت تقول : إنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقا

أو باطلا ، فإذا جَوَزَ المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول ؛ ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان ، ولهذا نجد من تعود معارضة الشرع بالرأى لا يستقر في قلبه الإيمان ، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة ، وقالوا : قل أحدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام ، ومرادهم بأهل الكلام مَنْ تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة ففي الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فتي قال « أومن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره » لم يكن مؤمنا به . فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل .

وهذا التقسيم حق في الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يعرف إلا بالخبر ، وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر ، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوت الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر ؛ فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب [فإن النبي

يخبر بالمغيب [نا] ويخبر [نا] بالغيب ، « يمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر ، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فإنه [جهل] من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق ، والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة - كابن سينا - وأمثاله لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله « لا يخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس ، ولشمول ذلك للقوة القدسية « فخصروا علوم الأنبياء في ذلك . وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم « وأنهم لم يعلموا شيئا بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئا بخبر الأنبياء « بل يقولون : إنهم خاطبوا الناس بطريق التخيل لمنفعة الجمهور « وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور ، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسول ، فنتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا في معارضة العقل والشرع . وهذا الذي ذكرته مما صرح به فضلاؤهم يقولون : الرسل إنما ينفع بخبرهم الجمهور في التخيل « لا ينفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب « بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر ، والنبوة إنما فائدتها تخيل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء « وإما أن يكون غير مقر بذلك [فإن كان غير مقر بذلك] لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي البتة لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض ، ومن

لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً ؛ فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوات
 فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعى ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر الأنبياء
 يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به . ومن جوز أن يكون في نفس الأمر معارض
 ينفي مادات عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً ، فإنه مامن خبر أخبروا به ولم
 يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم
 شيئاً مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقراً بنبوتهم . ولا يكون عنده شيء يعلم
 بالسمع وحده . وهم قد أقروا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يعلم بالسمع وحده . ومنها
 ما يعلم بالعقل وحده . ومنها ما يعلم بهما .

وأيضاً فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء . وأنهم قد يعلمون
 ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعون من الله كما سمع موسى
 ابن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله . وتارة بوحي يوحيه الله كما قال تعالى
 (٥١ : ٤٢) وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً . أو من وراء حجاب ، أو
 يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء .

فتمين أن تجوزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن
 لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به خبره . وهذا مما يبين به تناقضهم ،
 حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة
 العقلية . ثم قالوا ما يوجب تناقضها ، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية ،
 فمتى بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى
 انتفى اللازم الذى هو المدلول انتفى ملزومه الذى هو الدليل . فيبطل العقل ،
 وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها .

وأيضاً فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوات الأنبياء . فالقدح في نبوة
 الأنبياء قدح في الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم فهو مستلزم
 لبطلان الأدلة العقلية والسمعية . وبطلان النبوات . وهذا من أعظم أنواع

السفسطة ؛ فتبين بعض مافي قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فسادهم . ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذهبهم .

وإن قالوا : نحن لا نعلم شيئاً مما دل عليه الشرع من الخبريات أو من الخبريات وغيرها . إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

فيقال لهم على هذا التقدير : وكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلاً عقلياً .

فإن قالوا : نعم ، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به . وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ؛ وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر ، والقول بلا علم . والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دلائل عقلية قاطعة .

قيل : هذا باطل لوجهين :

أحدهما : أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت . وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجح النفي أخبر بموجبها . وإن جوز أن يكون غيره يعلم بالاضطرار نقيضها .

الثاني : الأدلة العقلية القطعية ليست جنساً متميزاً عن غيره ، ولا شيئاً اتفق عليه العقلاء . بل كل طائفة من النظائر تدعى أن عندها دليلاً قطعياً على ما تقول ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : إن ذلك الدليل باطل . وإن بطلانه يعلم بالعقل ، بل قد تقول : إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض تلك ، وإذا كانت العقلية ليست متميزة ، ولا متفقا عليها ، وجوز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه . لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به . ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية ، فإذا جوز الإنسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلاً

جوز أن تكون العلوم الضرورية باطلة ، وإذا بطلت بطلت النظرية ، فصار قولهم مستلزماً لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه فهو متضمن لتناقضهم ، ولغاية السفسطة .

وإن قالوا : ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراد أن يقررنا به ، ولم يجوز أن يكون في العقل ما يناقضه ، وما علم غيرنا لم نقر به ، وجوزنا أن يكون في العقل ما يناقضه ، أمكن تلك الطائفة أن تعارض بمثل ذلك ، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضروري ، ونقدح في علمهم الضروري بنظرياتنا . وأيضاً فمن المعلوم أن من شافه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلم غيره ، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، وإن لم يكن نبياً ، فكيف بالأنبياء ؟ فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء ، والأطباء أعلم بمراد بقراط وجالينوس من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة ، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يظنه غيرهم ، فضلاً عن أن يعلمه علماً ضرورياً أو نظرياً . وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره . فإذا جوزنا لمن يحصل له هذا العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علم هؤلاء بالاضطرار ازم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسد ؛ فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل ما يستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ، وذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً ، لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالاً على صحة شيء مما جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول ، وحينئذ فقولك

« إنه تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل عندك قطعى ، والشرع ظنى ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعى والظنى .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بحق ، لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشيء مما نقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح ، إما فى الإسناد وإما فى المتن : إما أن نقول : النقل لم يثبت إن كان مما لم تعلم صحته كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين ، وإما فى المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة ، إما فى محل النزاع ، وإما فيما هو أعظم من ذلك ، فنحن لا نشك فى صدق الرسول ، بل فى صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده ؟

قيل : هذا العذر باطل فى هذا المقام لوجوه :

أحدها : أن يقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلى على خلاف ما علمتم أنه أراده ، فكيف تصنعون ؟

فإن قلتم : نقدم العقل ، لزمنكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول ، وإن قلتم : نقدم قول الرسول ، أفسدتم قولكم المذكور الذى قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله . وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأننا علمنا مراد الرسول قطعاً : يمتنع أن يقوم دليل عقلى يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل قام سمعى قطعى على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلاً متناقضاً .

الوجه الثانى : أنه إذا كنتم لا تردون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول

أرادته ، دون ما علمتم أن الرسول أرادته ، بقي احتجاجكم بكون العقل معارضاً للسمع احتجاجاً باطلاً لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدعون في مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنا نعلم ذلك اضطراباً ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلي على مناقض ذلك كما في المعاد وغيره . فكذلك يقول منازعوكم في العلو والصفات : إنا نعلم اضطراباً مجيء الرسول بهذا . بل هذا أقوى ، كما بسط في موضع آخر .

الرابع : أن هذا يعارض ، بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ؛ لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيراً . وهذه المتانة والتحارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع ، ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول .

بأن يقال ما يقال في الخامس .

وهو : أن العقل لا يكون دليلاً مستقلاً في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر ، فلا أقبل ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافق ، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب . وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأي وعقل في هذه المطالب العالية الإلهية . ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل . فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يترك قولهم ذلك المعصوم خبر الصادق المصدق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الألباب ، من معارضة أخبار الرسول الذي علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقاً . بما يعرض لهم من الآراء والمقولات ، التي هي في الغالب جهليات وضلالات ، فإننا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما تنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله

اتباعاً لقوله تعالى (١٦ : ١٢٥) وجادلهم بالتي هي أحسن (وقوله (٢٩ : ٤٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) وإلا فعلنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل - وإن جعلوه من المعقول بالبرهان - أعظم من أن يبسط في هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط . ولا موقوفاً على انتفاء مانع . بل لا بد من تصديقه في كل ما أخبر تصديقاً جازماً ، كما في أصل الإيمان به . فلو قال الرجل . أنا أومن به ، إن أذن لي أبي أو شيخى . أو « إلا أن ينهى أبى أو شيخى » لم يكن مؤمناً به بالاتفاق وكذلك من قال . أومن به إن ظهر لي صدقه . لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال . « أومن به إلا أن يظهر لي كذبه » لم يكن مؤمناً ، وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعى لا سمى ولا عقل ، وأن ما يظنه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً ، وإما أن لا يكون مخالفاً ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه . فهذا فاسد في العقل . كما هو كفر في الشرع . ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عاماً . بتصديقه في كل ما أخبر به ، وطاعته في كل ما أمر به ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال « يجب تصديق ما أدر كته بعقلي ورد ما جاء به الرسول [مخالفاً] لرأى وعقلي . وتقديم عقلى على ما أخبر به الرسول . مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به . فهو متناقض . فاسد العقل . ملحد في الشرع ، وأما من قال « لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي » فكفره ظاهر . وهو ممن قال الله فيه (١٢٤ : ٦) وإذا جاءتهم آية قالوا : لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله . الله أعلم حيث يجعل رسالته (وقوله تعالى (٤٠ : ٨٢ - ٨٥) فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون ، فلما رأوا بأسنا قلوا : آمنا بالله وحده ، وكفرنا بما كنا

به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى (٤٠ : ٣٤) كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب) وقوله تعالى (٤٠ : ٥٦) الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم . إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) والسلطان هو الكتاب المنزل من السماء ؛ فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخاً له أو مفسراً له ، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه ، ومن هذا قوله تعالى (٤٠ : ٥٦) وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦) وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين . ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق ، واتخذوا آياتي وما أنذروا هزوا) وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام ، والبدع مشتقة من الكفر . فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقاً من أقوال هؤلاء الضلال ، كما قال مالك « أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هذا ؟ »

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل . ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع . وهو المطلوب ، وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلمنا به : فليس هذا مقام إثباته . ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة . ولأن ما به يعلم صحة السمع باطل . ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقض قوله . ولزمه أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً . إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلاً في نفس الأمر . بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضه الدليل السمعي

فليس هو دليلاً في نفس الأمر . بل هو باطل . فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل ، سواء كان سمعياً أو عقلياً . فإن كان دليلاً قطعياً لم يجوز أن يعارضه شيء ، وهذا هو الحق .

وأيضاً فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلي — عند من يطلق هذا اللفظ حين مجيئه — أنواع : فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء . فإن الناس متفقون على أن كثيراً من الناس يدخلون في مسمى هذا الاسم ما هو حق وباطل ، وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال « إنه دليل عقلي يناقض خبر النبي ، ويناقض ما دل على صدقه مطلقاً » لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلاً عقلياً باطلاً .

الوجه الحادي عشر : أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً ، وإنما يظنه الظان دليلاً . وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلاً من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر . فنقول : أما المتبعون للكتاب والسنة — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك . لم يتنازعوا في دلالاته على ذلك . والمتنازعون في ذلك بَعْدَهم لم يتنازعوا في أن السمع يدل على ذلك . وإنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجهه ؟ وإلا فكأنهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات . مثبتان لما جاء به من أحوال الرسالة والمعاد . والمتنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا ينازعون في أن النصوص السمعية تدل على الإثبات ، وأنه ليس في السمع دليل ظاهر على النفي . فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات . وإن تنازعوا في الدلالة : هل هي قطعية أو ظنية ؟ وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها .

لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يُعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل فساد قول المثبتة ، ومثبتة الرؤية يقولون : إنه يعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك ، والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل . ثم كثير من هؤلاء يقولون : إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلل ، لا في الآثار والشروط ، وخصوصهم يقولون : ليس الخلق إلا الخلق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه ، وإن ذلك معلوم بالعقل ؛ لئلا يلزم التسلسل . وكذلك القول في العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد وتمائل الأجسام ، وبقاء الأعراض ، ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية ، وقد تنازع فيها العقلاء ، وهذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر ، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال « إنه معارض لها من العقل » ليست دلالته معلومة متفقاً عليها ، بل فيها نزاع كبير ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس في ذلك - والله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدر فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول في الوجه الثاني عشر : إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فساده بالعقل لا يجوز

أن يعارض به عقل ولا شرع ، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حُجَج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها . وهذا - والله الحمد - مازال الناس يوضحونه ، ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : الأمور السمعية التي يقال « إن العقل عارضها » كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها . وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً ، مع كون الرسول رسول الله حقاً ، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يحىء به كان قوله معلوماً الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

الوجه الرابع عشر : أن يقال : إن أهل العناية بعلم الرسول العالمين بالقرآن وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر . ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسان ، وتحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفقه الأئمة الأربعة ، وعدل العمرين ، ومغازي النبي صلى الله عليه وسلم مع المشركين وأهل الكتاب ، وعدل كسرى ، وطب جالينوس ، ونحو سيبويه ، يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ونحو سيبويه . فإذا كان من ادعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله

معلوم البطلان ، فمن ادعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا . لأن هذا معصوم محفوظ .

وجماع هذا : أن يعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم شيئان : ألفاظه وأفعاله . ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله ، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة . ومنه ما هو متواتر عند الخاصة . ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس ، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا . وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشرّكهم في علمهم . وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائي والقراء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم . ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وداود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم . ويتواتر عند أهل العلم بنقد الحديث من أقوال شعبة ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم . بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء . وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب ووهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجوباري وأمثالهم .

الوجه الخامس عشر - أن يقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضى مدحا ولا ذما ، ولا صحة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لا بد معه من العقل . وكذلك كونه عقليا ونقليا . وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا . وإنما يقابل بكونه بدعيا

إذ البدعة تقابل الشرعة ، وكونه شرعيا صفة مدح ، وكونه بدعيا صفة ذم . وما خالف الشريعة فهو باطل . ثم الشرعى قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا . فإن كون الدليل شرعيا يراد به كون الشرع أثبتته ودل عليه . ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعى ما أثبتته الشرع فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه . فيكون شرعيا عقليا . وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز . من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد . فتلك أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل . وهى براهين ومقاييس عقلية . وهى مع ذلك شرعية . وإما أن يكون الدليل الشرعى لا يُعلم إلا بمجرد إخبار الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا ، وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة فى خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة ، وهذا غلط منهم . بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيّن أنها ونبّه عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه ، كما قال تعالى (٤١ : ٥٣) سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ؟) وأما إذا أريد بالشرعى ما أباحه الشرع وأذن فيه : فيدخل فى ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات ، والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا فى نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة . فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى (٧ : ١٦٩) ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه) ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى (١٧ : ٣٦) ولا تقف ما ليس لك به علم (وقوله تعالى (٧ : ٣٣) وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله (٣ : ٦٦) ها أنتم

ها هؤلاء حَاجَجْتُمْ فيما لكم به علم . فلم تحاجُّونَ فيما ليس لكم به علم ؟) ويحرمه
 لكونه جدَّالاً في الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى (٨ : ٦) يجادلونك في الحق
 بعد ما تبين) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦) وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق)
 وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي ، ويكون مقدما
 عليه . بل هذا بمنزلة من يقول : إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون
 مقدمة على الطاعة الشرعية التي أمر الله بها . أو يقول : الكذب مقدم على الصدق .
 أو يقول : خبر غير النبي يكون مقدما على خبر النبي ، أو يقول : ما نهى الله عنه
 يكون خيرا مما أمر الله به . ونحو ذلك . وهذا كله ممتنع .

وأما الدليل الذي يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا : فقد يكون
 راجعا تارة ومرجوحا أخرى ، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة ، ويكون شبهة
 فاسدة أخرى ، فما جاءت به الرسل عن الله إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارضَ
 بشيء من الأشياء ، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره ، إذ قد يكون حقا
 تارة وباطلا أخرى ، وهذا مما لا ريب فيه ، لسكن من الناس مَنْ يَدْخُلُ في الأدلة
 الشرعية ما ليس منها ، كما أن منهم من يُخْرِجُ منها ما هو داخل فيها ، والكلام
 هنا على جنس الأدلة ، لا على أعيانها .

الوجه السادس عشر - أن يقال : غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون
 لكلام الله ورسوله بأرائهم ، من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض ،
 فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أو هموا وخيلوا مالا حقيقة له في نفس
 الأمر فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة . والتأويل المقبول : هو ما دل
 على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها ، بل يعلم
 بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول ، كما يعلم مثل ذلك
 في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص ، وحينئذ
 فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من

حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب : هو من باب التحريف والإلحاد ،
لا من باب التفسير وبيان المراد .

وأما التفويض : فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن ، وحَصَّنَا على
عقله وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته
وعقله ؟ وأيضا فالخطاب الذي أريد به هُدَانَا والبيانُ لنا ، وإخراجنا من الظلمات
إلى النور ، إذا كان ماذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ، ولم يرد منا أن
نعرف لا ظاهره ولا باطنه ، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب
لذلك ، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بين فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا
الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء في الخطاب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره
لنا أن نعتقده ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا
كشَّفه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئا ،
أو أن نفهم منه مالا دليل عليه فيه . وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله
ورسوله عنه ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد .

وبهذا احتج الملاحدة ، كابن سينا وغيره ، على مثبتى المعاد ، وقالوا : القول
في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم ، وزعموا أن الرسول
صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه في نفسه ، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم
الآخر ، فكان الذي استطال به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات ،
وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حقَّ الإيمان لبطلت المعارضة ودحضت حجبتهم .
ولهذا كان ابن النفيس المتطبيب الفاضل يقول : ليس إلا مذهبان : مذهب أهل
الحديث ، أو مذهب الفلاسفة ، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض
والاختلاف ، يعني أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول ، وأولئك جعلوا
الجميع تخيلا وتوهيما ، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب

هؤلاء الملاحدة ، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة .

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون : إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه ، وأن يعتقدوا مالا حقيقة له في الخارج . لما في هذا التخيل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة . والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون : إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه ، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة ، بل النصوص تدل على نقيض ذلك . فأولئك يقولون : أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به ، وهؤلاء يقولون : أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه .

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا ، وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا ، فيكون نقيضه حقا . وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها ، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد .

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض : هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم . إذ قالوا : إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة ، ولكن لم يبين للناس مراده بها ، ولا أوضحه إيضاها يقطع به النزاع .

وأما على قول أكابرهم « إن معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة لا يعلمه إلا الله » وإن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها « - فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، ولا الملائكة « ولا السابقون الأولون » وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن ، أو كثير مما وصف الله به نفسه ، لا يعلم الأنبياء معناه . بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه . وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة . والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعيد والوعيد عند طائفة . والنصوص المثبتة

للمعاد عند طائفة . ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء ، إذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هُدىً وبياناً للناس . وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأمر الناس بتدبر القرآن وعقله . ومع هذا فأشرف ما فيه - وهو ما أخبر به الرب عن صفاته - أو عن كونه خالقاً لكل شئ ، وهو بكل شئ عليم ، أو عن كونه أمر ونهى . ووعد وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر - لا يعلم أحد معناه . فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين الناس ما نزل إليهم ، ولا بلغ البلاغ المبين . وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع : الحق في نفس الأمر ما علمته برأى وعقل ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك . لأن تلك النصوص مشككة متشابهة ، ولا يعلم أحد معناها . ومالا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به ، فيبقى هذا الكلام سداً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء . وفتحاً لباب من يعارضهم ويقول : إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأننا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية . والأنبياء لم يعلموا ما يقولون ، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم . فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد .

فإن قيل : أتم تعلمون أن كثيراً من السلف رَوَوْا أن الوقف عند قوله (٣ : ٦ وما يعلم تأويله إلا الله) بل كثير من الناس يقول : هذا مذهب السلف ، ونقلوا هذا القول عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف ، وإن كان القول الآخر - وهو أن السلف يعلمون تأويله - منقولاً عن ابن عباس أيضاً ، وهو قول مجاهد ومحمد بن جعفر وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم ، وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم .

قيل : ليس الأمر كذلك ، فإن أولئك السلف الذين قالوا لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم . ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم

يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ، وهو صرّف اللفظ عن المعنى المدلول عليه
المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو
اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عُرِفَ
السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم ، لا سيما ومن يقول إن لفظ
التأويل هذا معناه يقول : إنه يُحمَل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقتضيه ،
وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم
يزده الله ، وإنما كان لفظ التأويل في عُرِفَ السلف يراد به ما أراده الله بلفظ
« التأويل » في مثل قوله تعالى (٧ : ٥٣) هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله
يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسلُ ربنا بالحق) وقال تعالى (٤ : ٥٩)
ذلك خير وأحسن تأويلا) وقال يوسف (١٢ : ١٠٠) يا أبت هذا تأويل رؤياي
من قبل) وقال يعقوب له (١٢ : ٦) ويعلمك من تأويل الأحاديث (١٢ : ٤٥)
وقال الذي نجا منهما وادّكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله) وقال يوسف (١٢ : ٣٧)
لا يأتكما طعام ترزقانه إلا نبأكما بتأويله) فتأويل الكلام الطلبي : الأمر والنهي ،
هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، كما قال سفيان بن عيينة « السنة تأويل
الأمر والنهي » وقالت عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه
وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن » وقيل
لعروة بن الزبير « فما بال عائشة كانت تصلي في السفر أربعا ؟ قال : تأولت كما تأول
عثمان » ونظائره متعددة . وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر
فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله : هو كنه ذاته وصفاته التي
لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما « الاستواء معلوم ، والكيف
مجهول » وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف ،
يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه ،
ولهذا ردّ أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن

وتأولوه على غير تأويله ، فردّ على مَنْ حمّله على غير ما أريد به ، وفسر هو جميع الآيات المتشابهة ، وبين المراد بها ، وكذلك الصحابة والتابعون فسّروا جميع القرآن وكانوا يقولون : إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به ، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفيات الغيب ، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فذاك الذى أخبر به لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال « إن التأويل الذى هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله » فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسّروا القرآن كله ، وقالوا : إنهم يعلمون معناه ، كما قال مجاهد « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفُ عند كل آية وأسأله عنها » وقال ابن مسعود « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فم أنزلت » وقال الحسن البصرى « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعَلِّمَ ما أراد بها » ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين ، كما قال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه فى القرآن » ولكن علمنا قصر عنه . وقال الشعبي « ما ابتدع قوم بدعة إلا فى كتاب الله بيانها » وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه السابع عشر - أن يقال : الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم فى ذلك على أقوال مشتبهة بمجمل ، تحتل معانى متعددة ، ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى ما يوجب تناوُلها لحق وباطل ، فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع . فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت ، وما قبلت ، ولو كانت حقا محضا لا شوب فيه ، لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه

ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل ، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم (٣ : ٤٠ - ٤٢) يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ، وإياي فرهبون ، وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم . ولا تكونوا أول كافر به . ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً . وإياي فاتقون . ولا تلبسوا بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون (فنهام عن لبس الحق بالباطل وكتمانه ، ولبسه به : خلطه به حتى يلبس أحدهما بالآخر ، كما قال تعالى (٦ : ٩) ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) ومنه التلبس ، وهو التدليس . وهو الغش ، لأن المغشوش من النحاس يلبسه فضة تخالطه وتغطيه ، وكذلك إذا لبس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل في صورة الحق ، فالظاهر حق ، والباطن باطل . ثم قال تعالى (٢ : ٤٢) وتكتموا الحق وأنتم تعلمون (وهنا قولان : قيل : إنه نهام عن مجموع الفعلين . وإن الواو واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف . كما في قولهم « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » كما قال تعالى (٣ : ١٤٢) ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) على قراءة النصب ، وكما في قوله تعالى (٤٢ : ٣٤ ، ٣٥) أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير ، ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) على قراءة النصب . وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله (وتكتموا الحق) منصوباً ، والأول مجزوماً ، وقيل : بل الواو هي الواو العاطفة المشتركة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهم . كما إذا قيل « لا تكفر وتسرق وتزن » وهذا هو الصواب كما في قوله تعالى (٣ : ٧١) يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون (ولو ذمهم على الاجتماع لقال : « وتكتموا الحق » بلا نون . وتلك الآية نظير هذه . ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كل من الفعلين فإنه قد يعاديه

حرف النفي ، كما تقول « لا تكفر ، ولا تسرق ، ولا تزني » ومنه قوله تعالى (٤ : ٢٩) يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم (وأما إذا لم يُعَدَّ حرفُ النفي فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر ، مثل أن يكون أحدهما مستلزماً للآخر ، كما قيل « لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه » ونحو ذلك ، وما يكون اقترانهما ممكناً لا محذور فيه ، لكن النهي عن الجميع فهو قليل في الكلام ، ولذلك قلَّ ما يكون فيه الفعل الثاني منصوباً ، والغالبُ على الكلام جزم الفعلين . وهذا مما يبين أن الراجح في قوله (وتلبسوا) أن تكون الواو واو العطف ، والفعلُ مجزوماً . ولم يعد حرف النفي لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزماً له ، فالنهي عن الملزوم - وإن كان يتضمن النهي عن اللازم - فقد يظن أنه ليس مقصوداً للنهي . وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلي .

ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشيء : هل يكون أمراً بلوازمه ؟ وهل يكون نهياً عن ضده ؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده . ومنشأ النزاع : أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يُعاقبه إلا على ترك المأمور فقط ، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده .

وهذه المسألة هي الملقبة بأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وقد غلط فيها بعضُ الناس . فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في الأعضاء والعدد في الجمعة . ونحو ذلك مما لا يكون قادراً على تحصيله . وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة في الحج ، وغسل جزء من الرأس في الوضوء . وإمساك جزء من الليل في الصيام . ونحو ذلك . فقالوا : ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب . وهذا التقسيم خطأ ، فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب ، فلا يتم الوجوب إلا بها ، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على

العبد فعله باتفاق المسلمين ، سواء كان مقدوراً عليه أولاً ، كالأستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة ، فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة ، فالوجوب لا يتم إلا بذلك ، فلا يجب عليه تحصيل أستطاعة الحج ، ولا ملك النصاب ، ولهذا من يقول : إن الأستطاعة في الحج ملك المال ، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، فلا يوجبون عليه اكتساب المال ، ولم يفتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الأستطاعة : إما بذل الحج ، وإما بذل المال له من ولده ، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه ، لكون الأب له على أصله أن يملك مال ولده ، فيكون قبوله كتملك المبايات ، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن بالفعل . والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به ، وما لا يتم الوجوب إلا به ، وأن الكلام في القسم الثاني إنما هو فيما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك ، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين ، لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة ، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ، ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار ، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب ، فلو كان هذا الذي لزمه فعله بطريق التبع مقصوداً بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم ، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقاباً ممن تركه من أهل مكة والطائف ، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقاباً ممن تركها من جيران المسجد الجامع ، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم ، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب نشأت من ههنا الشبهة : هل هو واجب أو ليس بواجب ؟ والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي ، لا بطريق قصد الأمر ، بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها ، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم .

وَمَنْ فُهِمَ هَذَا انْجَلَتْ عَنْهُ شُبُهَةُ الْكَعْبِيِّ ^(١) : هَلْ فِي الشَّرِيعَةِ مَبَاحٌ أَمْ لَا ؟ فَانَ الْكَعْبِيُّ زَعَمَ أَنَّهُ لَا مَبَاحَ فِي الشَّرِيعَةِ ، لِأَنَّهُ مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعَبْدُ مِنَ الْمَبَاحَاتِ إِلَّا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ بِهِ عَنْ مُحْرَمٍ ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْحَرَمِ أَمْرٌ بِأَحَدٍ أَضْدَادُهُ ، فَيَكُونُ مَا فَعَلَهُ مِنَ الْمَبَاحَاتِ هُوَ مِنْ أَضْدَادِ الْحَرَمِ الْمَأْمُورِ بِهَا .

وَجَوَابُهُ أَنْ يَقَالَ : النَّهْيُ عَنِ الْفِعْلِ لَيْسَ أَمْرًا بِضَدٍّ مُعَيَّنٍ ، لَا بِطَرِيقِ الْقَصْدِ وَلَا بِطَرِيقِ الزُّومِ ، بَلْ هُوَ نَهْيٌ عَنِ الْفِعْلِ الْمَقْصُودِ تَرْكُهُ بِطَرِيقِ الْقَصْدِ ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنِ الْأَضْدَادِ ، فَهُوَ أَمْرٌ بِمَعْنَى مُطْلَقٍ كَلِّيٍّ ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْنَى الْمَطْلُوقِ الْكَلِّيُّ لَيْسَ أَمْرًا بِمَعْنَى مُخْصُوصَةٍ ، وَلَا نَهْيًا عَنْهُ ، بَلْ لَا يُمْكِنُ فِعْلُ الْمَطْلُوقِ إِلَّا بِمَعْنَى أَيْ مُعَيَّنٍ كَانَ ، فَهُوَ أَمْرٌ بِالْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَعْنِيَّاتِ ، فَمَا اِمْتَّازَ بِهِ مُعَيَّنٌ عَنْ مُعَيَّنٍ فَالْخِيَرَةُ فِيهِ إِلَى الْمَأْمُورِ ، لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ وَلَمْ يُنْهَ عَنْهُ ، وَمَا اشْتَرَكَتْ فِيهِ الْمَعْنِيَّاتُ — وَهُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ — فَهُوَ الَّذِي أَمَرَ بِهِ الْأَمْرُ .

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور بالخير ، والأمر بالمأهية الكلية : هل يكون أمراً بشيء من جزئياتها أم لا ؟ فالخير الذي يكون أمر بمخضلة من خصال معينة تكافي فدية الأذى وكفارة اليمين ، كقوله تعالى (٢ : ١٩٦) فدية من صيام أو صدقة أو نسك (وقوله تعالى (فكفارته ■ : ٨٩) إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها برئت ذمته ، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة ، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها ■ وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معيناً في نفس الأمر ■ وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله ، وإنما يقول هذا بعض الغالطين ، ويحكميه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم ■ بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا ، وهو كما قال ابن عباس : كل شيء في القرآن « أو » فهو على التخيير ، وكل شيء في القرآن « فمن لم يجد » فهو على الترتيب ، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجب عليه بخصوصه .

(١) هو أبو القاسم البلخي صاحب المقالات ■ عبد الله بن أحمد توفي سنة ٣١٧ هـ

ثم اضطرب الناس هنا ، هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين الخير ، أو الواجب واحد لا بعينه ، فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور ؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور والعمل به ، والقول بإيجاب الثلاثة يحكي عن المعتزلة ، والقول بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء . وحقيقة الأمر : أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة ، وهو مسمى أحدها . فالواجب أحد الثلاثة ، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور ، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين ، فلم يجب واحد بعينه غير معين ، بل وجب أحد المعينات ، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه ، والأمر المتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه ، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين ، وهذا يظهر بالواجب المطلق ، وهو الأمر بالماهية الكلية ، كالأمر باعتناق رقبة مطلقة ، والمطلق لا يوجد إلا معينا ، لكن لا يكون معينا في العلم والقصد ، فالأمر لم يقصد واحدا بعينه ، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا ، وأن المطلق الكلي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان ، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصا مخصوصا متميزا في الأعيان ، وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا ، وأما الخارج فلا يكون في الخارج ماهو كلي أصلا .

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم ، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه ، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه ، كما تقدم ، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس ، حتى في وجود الرب تعالى ، وجعلوه وجوداً مطلقاً ، إما بشرط الإطلاق ، وإما بغير شرط الإطلاق ، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج ، والمتفلسفة منهم من يقول : يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج ، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية ، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات ، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي ، كما يذكر

عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق ، وكلا القولين خطأ صريح .
 فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة
 فيه أصلاً . ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن ، كالألفاظ المطلقة
 والعامة في اللسان ، وكالخط الدال على تلك الألفاظ ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ
 يطابق المعنى . فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها
 ويعممها ، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا ، أو يوجد في هذا وهذا ،
 أو يشترك فيه هذا وهذا ، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول ، وإنما يقوله من
 اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية . أو من قلد بعض من قال ذلك من
 الغالطين فيه . ومن علم هذا علم كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم
 في الكليات والجزئيات ، مثل الكليات الخمس : الجنس ، والفصل ، والنوع ،
 والخاصة ، والعرض العام .

وما ذكره من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية ، وما ادعوه من تركيب
 الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس والفصل ، وتسمية هذه
 الصفات أجزاء الماهية . ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق
 الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً . وإثباتهم في الأعيان الموجودة في
 الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود ، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي
 تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات ، حتى يعتقد في الموجود الواجب : أنه وجود
 مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة . أو بشرط سلب الأمور الثبوتية
 كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق
 أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج ؛ فيكون الواجب الوجود
 ممتنع الوجود . وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن
 المنطق يجر إلى الزندقة ، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة
 لوازمه ، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فسادة . ولا ثبوت حق
 (٩ - صريح العقول ١)

ولا ابتغاه . وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر . وليس الأمر كذلك . بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه (٦٧ : ١١) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإيهام ، فإذا فسر المراد بتلك الألفاظ انكشف حقيقة المعاني المعقولة كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى . والغرض هنا : أن الأمر بالشئ الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده . سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده . قد يكون الأمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم ، بحيث يكون أمراً بهذا وبهذا اللازم . وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما ، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر ، وكذلك النهى عن الشئ الذي له ملازم ، قد يكون قصده أيضاً ترك الملازم لما فيه من المفسدة . وقد يكون تركه غير مقصود له . وإنما لزم لزوماً .

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والمذكي بالميت ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه . فقالت طائفة : كلتاها محرمة . وقالت طائفة : بل الحرم في نفس الأمر الأخت والميتة ، والأخرى إنما نهى عنها لعل الاشتباه . وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء . والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضى التحليل والتحريم ، فيقول : كلاهما نهى عنه ، وإنما سبب النهى اختلاف .

والتحقيق في ذلك أن المقصود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط ، والمفسدة التي من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط ، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم ، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه ، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله ، وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم . واشتبه ذلك .

القدح بغيره ، فعلى المريض اجتناب القدحين ، والمفسدة فى أحدهما ، ولهذا لو أكل الميتة والمذكى لعوقب على أكل الميتة ، كما لو أكلها وحدها ، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى ، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداها .

إذا عرف هذا فقوله تعالى (٤٢: ٢) ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق) نهى عنهما ، والثاني لازم للأول مقصود بالنهى ، فمن لبس الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لبسه الحق بالباطل ، وعلى كتمان الحق ، فلا يقال : النهى عن جمعهما فقط ، لأنه لو كان هذا صحيحاً لم يكن مجرد كتمان الحق موجباً للذم . ولا مجرد لبس الحق بالباطل موجباً للذم ، وليس الأمر كذلك ، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين ، وكذلك لبسهم الحق الذى أنزله الله بالباطل الذى ابتدعوه ، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي لأن اللبس مستلزم للكتمان ، ولم يقتصر على المزوم لأن اللازم مقصود بالنهى . فهذا يبين لك بعض ما فى القرآن من الحكم والأسرار . وإنما كان اللبس مستلزماً للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل ، كما فعله أهل الكتاب ، حيث ابتدعوا ديناً لم يشرعه الله ، فأمروا بما لم يأمر به ، ونهوا عما لم ينه عنه ، وأخبروا بخلاف ما أخبر به - فلا بد له أن يكتم من الحق للنزل ما يناقض بدعته ، إذ الحق المنزل الذى فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده ، وكذلك الذى فيه إباحة لما نهى عنه ، أو إسقاط لما أمر به . والحق المنزل إما أمر ونهى وإباحة ، وإما خبر ، فالبدع الخيرية كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به ، والبدع الأمرية ، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك لا بد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به ، والكتب المتقدمة تنهى عن الرسول النبى الأسمى وتأمر باتباعه .

والمقصود هنا الاعتبار . فإن بنى إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا ، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا ، وكان بعض السلف يقول : إن بنى إسرائيل ذهبوا ، وإنما يعنى أنتم ، ومن الأمثال السائرة « إياك أعنى واسمعى يا جارة » فكان فيما خاطب الله به بنى إسرائيل عبرة لنا : أن لا نلبس الحق بالباطل ، ونكتم الحق . والبدع التى يعارض بها الكتاب والسنة التى يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن تشتمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التى تخالفه . ويبغضها . ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها . ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نزع حلاوة الحديث من قلبه . ثم إن قوله الذى يعارض به النصوص لا بد أن يلبس فيه حقا بباطل بحسب ما يقول من الألفاظ الجملة المتشابهة ، ولهذا قال الإمام أحمد فى أول ما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله ، مما كتبه فى حبسه - وقد ذكره الخلال فى كتاب السنة والقاضى أبو يعلى وأبو الفضل التيمى وأبو الوفاء بن عقيل وغير واحد من أصحاب أحمد ، ولم ينفه أحد منهم عنه - قال فى أوله « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى . ويصبرون منهم على الأذى . يحيون بكتاب الله الموتى . ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين . وانتحال المبطلين . وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة . وأطلقوا عنان الفتنة . فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب . متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم . يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ،

فنعوذ بالله من قتن المضلين ■ والمقصود هنا قوله « يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم » وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة الجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة ■ وتلك الألفاظ تكون مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعان أخرى غير المعاني التي قصدوها هم بها ؛ فيقصدون هم بها معاني أخرى فيحصل الاشتباه والإجمال ، كلفظ العقل والعقل والعقل والمقول ■ فإن لفظ « العقل » في لغة المسلمين إنما يدل على عرض إما مسمى مصدر عقل يعقل عقلاً ■ وإما قوة يكون بها العقل ، وهي الغريزة ■ وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه ■ وكذلك لفظ « المادة » والصورة ■ بل وكذلك لفظ « الجوهر » والعرض ■ والجسم ■ والتحيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ■ والافتقار ، والعلة ، والمعلول والعاشق ، والمعشوق ■ بل ولفظ « الواحد » في التوحيد ■ بل ولفظ « الحدوث » والقدم ■ بل ولفظ « الواجب » والممكن ■ بل ولفظ « الوجود » والموجود ، والذات ■ وغير ذلك من الألفاظ ■ وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ■ كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم ■ وهذه الألفاظ هي عُرْفِيَّة عرفًا خاصًا ■ ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ■ سواء كان ذلك المعنى حقًا أو باطلاً .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : إنا لا نفهم ما قيل لنا ، أو إن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ■ ويلبسون على الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم ، وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم - مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن - فقد يفضى إلى مخالفة ألفاظ القرآن

في الظاهر ، فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن ، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبتته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل ، وهم اصطالحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب ، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل ، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل ؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرن عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة ، وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض ، والمركب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ، والواحد ، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم : مالا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى ، والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفي ، وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله . وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ، قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع « فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » وكانوا في الجاهلية يقولون « لبيك لا شريك لك » ، إلا شريكا هو لك ؛ تملكه وما ملك » فأهل النبي صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم ، قال تعالى (٢ : ١٦٣) وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم (وقال تعالى (١٦ : ٥١) وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد ، فيأي فارهبون) وقال تعالى (٢٣ : ١١٧) ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه) وقال تعالى (٤٣ : ٤٥) وأسأل من أرسلنا من قبلك

من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ٩) وقال تعالى (١٦ : ٣٦) ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حَقَّتْ عليه الضلالة) وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دَعَوْا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، وقال تعالى (٦٠ :) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم : إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم . وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده) وقال تعالى عن المشركين (٣٧ :) أجعل الآلهة إلها واحدا ؟ إن هذا لشيء عجيب) وقال تعالى (١٧ : ٤٦) وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولَّوْا على أديبارهم نفورا) وقال تعالى (٣٩ : ٤٥) وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة . وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون) وقال تعالى (٣٧ : ٣٥) إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون . ويقولون : أئنا لنباركوا آلهمتنا لشاعر مجنون) وهذا في القرآن كثير . وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية . وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد . وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان . وهو : واحد في ذاته لا قسم له ، أو لاجزاء له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم . وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذي أمر به أمر يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذي لبس فيه الحق بالباطل وكنتم الحق . وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء - لم يكن موحدا ، بل ولا

مؤمننا ، حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة . ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له ، والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسّر الإله بمعنى القادر على الاختراع . واعتقد أن هذا أخصّ وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية . وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه - لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسله ، فإن مشركي العرب كانوا مُقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء وكانوا مع هذا مشركين ، قال تعالى (١٢ : ١٠٦) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال طائفة من السلف : تسألهم مَنْ خلق السموات والأرض ؟ فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى (٢٣ : ٨٥) قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون : لله . قل : أفلا تذكرون ؟ قل : من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ؟ سيقولون : لله ، قل : أفلا تتقون ؟ قل : من بيده ملكوت كل شيء وهو يُخبر ولا يخبر عليه إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون : لله ، قل : فأنى تسحرون ؟) وقال تعالى (٢٩ : ٦١) ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه . يوالى فيه . ويعادى فيه ، ويطيع رسله . ويأمر بما أمر به . وينهى عما نهى عنه . وقد قال تعالى : (٨ : ٣٩) وقتلواهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء ، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به . وجعلوا له أندادا ، قال تعالى (٣٩ : ٤٣) أم اتخذوا من دون الله شفعاء . قل : أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون ، قل : لله الشفاعة جميعا) وقال تعالى (١٠ : ١٨) ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم . ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا

عند الله ، قل : أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض ؟ سبحانه وتعالى .
 عما يشركون !) وقال تعالى (٦ : ٤٩) ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة
 وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم
 شركاء . لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقال تعالى (٢ : ١٦٥)
 ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد
 حبا لله) ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ،
 ويدعوها كما يدعو الله تعالى ، ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول :
 إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لى ، فإذا جعلتها
 سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من
 التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه فى مسمى التوحيد الذى
 اصطالحوا عليه ، وأدخلوا فى ذلك نفى صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسم له ،
 ولا جزء له ، ولا شبيه له ، فهذا اللفظ - وإن كان يراد به معنى صحيح - فإن
 الله ليس كمثل شئ . وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ،
 ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد . والصمد : الذى لا جوف له ، وهو السيد الذى
 كل سؤدده ! فإنهم يدرجون فى هذا نفى علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ،
 ونفى ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا
 منقسما ، وأن يكون له شبيه ، وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى فى لغة
 العرب التى نزل بها القرآن تركيبا وانقساما . ولا تمثيلا . وهكذا الكلام
 فى مسمى الجسم والعرض والجوهر والتمحيض وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن
 هذه الألفاظ يدخلون فى مسمائها الذى ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ،
 ووصفه به رسوله . فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه . ويقولون : إن القرآن
 مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم

الا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك ، فلا تجوز رؤيته . وكذلك يقولون : المتكلم لا يكون إلا جسماً متحيزاً ، والله ليس بجسم متحيز . فلا يكون متكلماً ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسماً متحيزاً . والله ليس بجسم متحيز ، فلا يكون متكلماً فوق العرش ، وأمثال ذلك . وإذا كانت هذه الألفاظ مجمّلة - كما ذكر - فالخطاب لهم إما أن يفصل ويقول : ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت . وإن فسروها بخلاف ذلك ردّت ، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقاً وباطلاً ، وأوهمو الجاهل باصطلاحهم : أن إطلاق تلك الألفاظ يقتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها . فحينئذ تختلف المصلحة . فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعياً إلا إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك . ولو قدر أن ذلك المعنى حق ، وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور ، وأدخلوه في بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك . فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : اثبتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك . وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة ، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا ردّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل . وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم : أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر ؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة ، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دَعَوْهُ إلى المحنة . وصار يطالبهم

بدلالة الكتاب والسنة على قولهم . فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى (٦ : ١٠٢) خالق كل شيء . وقوله (٢١ : ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقول النبي صلى الله عليه وسلم . نجى البقرة وآل عمران . وأمثال ذلك من الحديث مع ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق الذكر » أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم . ولما قالوا : ما تقول في القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى بن غوث ، وكان من أحذقهم بالكلام : ألزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما . فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به . وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع . فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به . ولا يبدلوه ، وأخبره أني أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه . وإجابة من دعاهم إلى مادعاهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هي معروفة في الشرع . ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها ؛ فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا . وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره . أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة . مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور . وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك . أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ؛ فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بالفاظهم ، وإما بالفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم . وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن

يكون في الألفاظ ، وإما أن يكون في المعاني . وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهو لاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً . وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم ، فيبيان ضلالهم ودفع صيالحهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم . فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يحولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب . وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشرعية ، فإنه يقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة . وفي كل منهما تلبيس وإيهام ، فلا بد من الاستفسار والاستفصال . أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة الكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق . وقول الشافعي : حكى في أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في القبائل والعشائر . ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة . وأقبل على الكلام ، وقوله : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه . ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراف بالله . خير من أن يبتلى بالكلام . وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح . وقل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام . وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة . ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثنة . كلفظ الجوهر والجسم والعرض . وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضي الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو . وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره . وليس الأمر كذلك . بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث

ألفاظه . فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة . وكل ماخالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً . ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ الحديثة الجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل - إذا أثبتتها أحد المتناظرين - ونفاها الآخر - كان كلاهما مخطئاً ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء . وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله ؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما . والحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة . ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم . ولا أتم عليهم نعمته . فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقاداً زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول . ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمي الأزدي في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دؤاد قدام الوراق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها : من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

وبالجملة - فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه

ويأمر ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب مطلقاً ، وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة . والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم . فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : (٦ : ١٥٣) وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه . ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى : (٧ : ٣) اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم . ولا تتبعوا من دونه أولياء) وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته : إن أصدق الكلام كلام الله . وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة . وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى » وفي الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبي أوفى « هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : لا ، قيل : فلم ، وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله » وقد قال تعالى : (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى : (٤ : ٥٩) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) ومثل هذا كثير .

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له . وفي مقام النظر أيضاً ؛ فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة . ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقضية العقلية والأمثال المضروبة . فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال في كتابه ، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير

ذلك من أصول الدين . وأجاب عن مُعارضة المشركين ، كما قال تعالى (٢٥ : ٣٣)
ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) وكذلك كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم في مخاطباته . ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخول به ربه ،
كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر » قال له أبو رزین العقيلي : كيف يارسول الله ، وهو
واحد ونحن كثير ؟ فقال : « سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ، هذا القمر آية من
آيات الله كلكم يراه مخلصا به ، فالله أعظم . ولما سأله أيضا عن إحياء الموتى ضرب
له المثل بإحياء النبتات . وكذلك السلف ؛ فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية
عارضه السائل بقوله تعالى : (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) فقال له « أأنت ترى
السماء ؟ فقال : بلى . قال أتراها كلها ؟ قال : لا » فبين له أن نفى الإدراك لا يقتضي
نفى الرؤية . وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن
على علوه تعالى واستوائه على عرشه . وأنه مع ذلك عالم بكل شيء ، كما دل على ذلك
قوله تعالى : (٥٧ : هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام . ثم استوى
على العرش ، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج
فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير) فبين أن المراد بذكر المعية
أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وأنه سبحانه بين أنه مع علوه
على العرش يعلم ما انخلق عاملون . كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذي
رواه أبو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه : « والله فوق عرشه »
وهو يعلم ما أتم عليه « فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي ، وضرب
مثلين ، والله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا في يده قوارير فيها ماء صاف ،
لكان بصره قد أحاط بما فيها مع مباينته له ، فالله - وله المثل الأعلى - قد أحاط
بصره بخلقه . وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع
خروجه عنها يعلم ما فيها ، فالله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى
(٦٧ : ١٤ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟)

وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها ؛ فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا ، وهو منزّه عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزّه عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزّه عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لخلته الأعراض ، وهو منزّه عن ذلك ، فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ الجملية ؟ فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل ، مثل أن يقول : أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفى مباينته لمخلوقات . ونفى كونه مركبا ؛ فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به . وأنت إذا سميت هذا تجسيدا لم يحز أن أدع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا . وأما قولك « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركه مركب . وكان متفرقا فتركب . وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزّه عن ذلك . وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات . فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يجاب به .

وإذا قدر أن المعارض أصرّ على تسمية المعاني الصحيحة التي ينفيها بألفاظ الاصطلاحية المحدثّة . مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيدا وتركيبا ونحو ذلك ؛ قيل له : هب أنه سمى بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل ، أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله ، لا بنفى ولا إثبات . ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك ، لا نفيا ولا إثباتا . بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو في جهة أو ليس في جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به . ونحو ذلك ، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام الحديث ، لم يتكلم السلف والأئمة

فيها ، لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفياً وإثباتاً . وإن أردت أن نفي ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذي تدعيه النفاة . ويدعون أن نفهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة . قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يحز نفيه ، لتعبير المعبر عنه بأى عبارة عبر بها ، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يحز إثباته . بأى عبارة عبر بها المعبر ، وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه . وسماه بألفاظه الاصطلاحية ، وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته . وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضى : أتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقول له : نحن نتولى الصحابة والقراة . فقال : لا ولاء إلا براءة . فمن لم يقبراً من الصحابة لم يتول القراة . فيكون قد نصب لهم العداوة . فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : إن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل موالياً لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رَفَضاً حُبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى
وقوله :

إذا كان نَصَباً ولاء الصحاب فإنى كما زعموا ناصبى
وإن كان رَفَضاً ولاء الجميع فلا بَرَح الرفض من جانبي
والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان : مذكور في كتاب الله وسنة رسوله ، وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتباره معناه ، وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح ، وإن كان ذمماً استحق الذم . وإن أثبت شيئاً وجب إثباته ، وإن نفى شيئاً وجب نفيه ، لأن كلام الله حق ، وكلام (١٠ - صريح العقول)

رسوله حق ، وكلام أهل الإجماع حق . وهذا كقوله تعالى (١١٢ : ١ - ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) وقوله تعالى (٥٩ : ٢٢ و ٢٣ هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام) ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى (٤٢ : ١١ ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) وقوله تعالى (٧٥ : ٢٢ و ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فهذا كله حق . ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموماً ، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك . ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محموداً ، كاسم المؤمن والتقى والصديق . ونحو ذلك . وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها . إلا أن يبين أنه يوافق الشرع ، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و « الحيز » و « الجهة » و « الجوهر » و « العرض » فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر بخالفه . إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر . لأن الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه . وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفراً في الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته . ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التي يكفر بخالفها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم . وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب الإرشاد وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثاني : أن المخالف لها كافر . وكل من المقدمتين - وإن كانت باطلة - فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن

مخالفة كافر الكفر الشرعى . فإنه ليس فى الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول فيما أخبر به . أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه . مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم . وفى الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول . وهذا ظاهر على قول مَنْ لا يوجب شيئاً ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم . ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينافى أنه بعد مجيء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لا بمجرد ما يعلم بالعقل . فكيف يجوز أن يكون الكفر بأمور لا تعلم إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التى لا تعلم إلا بالعقل كفر ، فيه يكون حكم الشرع مقبولا . لكن معلوم أن هذا لا يوجد فى الشرع . بل الموجود فى الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان . وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة . فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومُعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته . وَمَنْ تدبر هذا رأى أن أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا . فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حال مَنْ كَفَرَ الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التى يسميها هو تركيبا وتجسيدا ، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحوه ذلك من الأقوال التى ابتدعتها الجهمية والمعتزلة . ثم كفروا من خالفهم فيها ، والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء . فإن أولئك علقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا فى فهم النصوص . وهؤلاء علقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان ، ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم . حتى قال عبد الله بن المبارك . إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى . ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية . بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط فى معان دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل ، وليس فيها بيان فى النصوص والإجماع . لم يجز لأحد أن يكفر مثل هذا . ولا يفسقه . بخلاف مَنْ نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة . فهذا أحق بالتكفير ، إن كان الخطأ فى هذا الباب كافراً .

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير، فإن هذا مبسوط في موضع آخر. ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار تبين الهدى من الضلال. فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ. وكل قول لم يَرِدْ لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية. ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقة ومخالفة، فضلا عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها، وقد يقال عما لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف: إنه بدعة، إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تذرع إلى البدعة، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع. وكذلك من قال في الدين قولاً بلا دليل شرعي؛ فإنه تذرع إلى البدعة، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة. والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل، هم يَصِفُون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص، فإنهم يقولون: كل من قال «إن القرآن غير مخلوق» أو «إن الله يُرَى في الآخرة» أو «إنه فوق العالم» فهو مُجَسِّمٌ مشبه حَشَوِي، وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف، مثل أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن إبراهيم، وداود بن علي، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأمثال هؤلاء. ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، ومثل أبي بكر الإسماعيلي، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي عمر الطلمنكي ويحيى بن عمار السجستاني، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي القاسم التميمي، ومن لا يُحْصَى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم. فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم «لو كان

الله يرى في الآخرة لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال » أو قالوا « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث فهو جسم ، والله منزّه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدث العالم إنما علم بحدوث الأجسام . فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع »

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ومن وافقهم في بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه في العقليات التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ؛ فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم « لو روى لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث » كلام تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي ، وينظر فيها بنفس العقل ، ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرامية والمهشامية وقال لكم « فليكن هذا لازما للرؤية » وليكن هو جسما » أو قال لكم « أنا أقول إنه هو جسم » ونأظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبتته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له « أنت مبتدع في إثبات الجسم » فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون في نفيه ، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافي أحقّ بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا معاضدة للنصوص ، وتأيدا لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفي ذلك نفيا عارض به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة . قال الشافعي

رضي الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فهذه بدعة ضلالة . و بدعة لم تخالف شيئا من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة . لقول عمر : نعمت البدعة هذه . هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم . بل خلق كلاما في غيره . ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم . هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقرب من قول من أثبت ذلك . وقال - مع ذلك - ألفاظا يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لاسيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم . وليس عندهم بالنفي نص ، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة . وقول منازعيهم أقرب إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات . وذموا المشبهة أيضا ، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مَرَضَ التعطيل أعظم من مرض التشبيه ، وأما ذكر التجسيم و ذم المجسمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة . كما لا يعرف في كلامهم أيضا القول بأن الله جسم ، أو ليس بجسم . بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية ، ولما ناظر ابن غوث وألزمه ابن غوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفي والإثبات . وقال : هو أحد صمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفوا أحد .

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية - من الجهمية والمعتزلة وغيرهم - إذا قالوا : إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف . وادعوا أن العقل دَلٌّ على المقدمتين ، احتجيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فإما أن يبطل نفس التلازم أو نفي اللازم ، أو المقدمتان جميعا . وهنا اختلفت طرق مُثَبِّتة الرؤية : فطائفة نازعت في الأولى . كالأشعرى وأمثاله . وهو الذي حكاه الأشعرى عن أهل الحديث وأصحاب السنة وقالوا : لانسلم أن كل مرئي يجب أن يكون جسما . فقالت

النفاة : لأن كل مرئى فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم . فافتقرت نفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئى يكون فى جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان فى جهة فهو جسم . فادعت نفاة الرؤية أن العلم الضرورى حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر . وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ؛ فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظى . وطائفة نازعت فى المقدمة الثانية - وهى انتفاء اللازم - وهى كالهشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقهم يشنعون على هؤلاء ، وهؤلاء - وإن كان فى قولهم بدعة وخطأ - فى قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما فى قولهم .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا . ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا . فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون : ماتعنون بقولكم « إن كل جسم مرئى ؟ » .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئى يجب أن يكون قد ركبته مركب ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك . منعواهم المقدمة الأولى . وقالوا : هذه السموات مرئية مشهودة . ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السموات ومن كل قائم بنفسه ، فإن المقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عدميا . بل لا يكون إلا وجوديا . وكما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

وإن قالوا « مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة » نازعهم فى هذا ، وقالوا : دعوى كون السموات مركبة من جواهر فردة ، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة . وبينوا فساد قول من يدعى

هذا « وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وإن ركه ركه من أجسام أخرى ، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم كما يخلق الإنسان من الماء المهيّن ، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم « وركب السكواكب في السماء « فهذا معروف ، وأما أن يقال « إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام « ثم ركب منها العالم « فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع « بل هو باطل ، لأن كل جزء لا بد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغيرها ، كما يستحيل الماء إلى الهواء « مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع ، وبُين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال ؛ لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات ، لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات .

وإن قالوا « مرادنا أن المرئي لا بد أن يكون معانياً تجاه الراي ، وما كان كذلك فهو جسم » ونحو هذا الكلام ، قالوا لهم : الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم قال « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وقال « هل تضامون في رؤية الشمس صحواً ليس دونها سحب ؟ قالوا : لا ، قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحب ؟ قالوا : لا ، قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرئي بالمرئي ، وفي لفظ في الصحيح « إنكم ترون ربكم عياناً » فإذا قد أخبرنا أننا نراه عياناً « وقد أخبرنا أيضاً أنه « قد استوى على العرش » فهذه النصوص يصدق بعضها بعضاً . والعقل أيضاً يوافقها ، ويدل على أنه سبحانه مبين لخلوقاته فوق سمواته « وأن

وجود موجود لا مباين للعالم ولا مُجَانَسَ له محال في بديهية العقل ، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني فهذا حق ، وإذا سميتم أنتم هذا قولاً بالجهة وقولاً بالتجسيم لم يكن هذا القول نافياً لما علم بالشرع والعقل . إذ كان معنى هذا القول - والحال هذه - ليس متنفياً لا بشرع ولا عقل .

ويقال لهم : ماتعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة ؟ أتعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً ؟ فإن أردتم أمراً وجودياً - وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق - أو المخلوق - والله فوق سمواته بائن من مخلوقاته ، لم يكن - والحالة هذه - في جهة موجودة ؛ فقولكم « إن المرئى لا بد أن يكون في جهة موجودة » قول باطل . فإن سطح العالم مرئى ، وليس هو في عالم آخر . وإن فسرتم الجهة بأمر عدمى كما تقولون « إن الجسم في حيز » والحيز تقدير مكان . وتجعلون ما وراء العالم حيزاً ، فيقال لكم : « الجهة » و « الحيز » إذا كانا أمراً عدمياً فهو لا شيء ، وما كان في جهة عدمية أو حيز عدمى ؛ فليس هو في شيء . ولا فرق بين قول القائل « هذا ليس في شيء » وبين قوله « هو في العدم » أو « أمر عدمى » فإذا كان الخالق تعالى مبايناً للمخلوقات ، عالياً عليها . وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلاً عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به .

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية فيعتقدون بها ما وجدوا إليها سبيلاً . ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه . ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة أيضاً . وقالوا : إنه قابل بدعة بدعة . ورد باطلاً بباطل .

ونظير هذا القصة المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب « السنة » هو وغيره في

مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل ، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وأن يكون خالقا لكل شيء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته ، أنكر الناس هذه البدعة ، فصار بعضهم يقول في مناظرته : هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم ، وأن يكون قد كلفهم مالا يطيقونه ؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك ، وقال : نعم يلزم الجبر ، والجبر حق ، فأنكر الأئمة - كالأوزاعي وأحمد بن حنبل ونحوهما - على الطائفتين ، ويروى إنكار إطلاق الجبر عن الزبيدي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم . وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر فقد أخطأ ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ ، بل يقال : إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ونحو ذلك . وقالوا : ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة ، وإنما الذي في السنة لفظ «الجبيل» لا لفظ «الجبر» فإنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأشج عبد القيس «إن فيك خلقين يحبهما الله : الحلم والأناة» فقال : أخلقين تخلقت بهما ، أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال «بل خلقين جبلت عليهما» فقال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله . وقالوا : إن لفظ «الجبر» لفظ مجمل فإن الجبر إذا أطلق في الكلام فهم منه إجبار الشخص على خلاف مراده ، كما تقول الفقهاء : إن الأب يجبر ابنته على النكاح أو لا يجبرها ، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق ، وفي البكر البالغ نزاع مشهور ، ويقولون : إن ولي الأمر يجبر المدين على وفاء دينه ، ونحو ذلك ، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده ، وهو كلف الإكراه ؛ إما أن يحمل على الفعل الذي يكرهه ويبغضه فيفعل خوفا من وعيده ، وإما أن يفعل به الشيء بغير فعل منه ، ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله كما قال تعالى (٤٩ : ٧) ولما سكن الله حبس إليكم الإيمان ، وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) لم يكن هذا جبرا بهذا التفسير .

ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى ، فإنه هو الذي جعل الراضى راضيا ، والمحـب محبا ، والكاره كارها . وقد يراد بالجبر نفس جعل العبد فاعلا . ونفس خلقه متصفا بهذه الصفات ، كما في قوله تعالى (٧٠ : ١٩ - ٢١) إن الإنسان خلق هالوعا . إذا مسه الشر جزوعا ، وإذا مسه الخير منوعا) فالجبر بهذا التفسير حق ، ومنه قول على رضى الله عنه فى الأثر المشهور عنه فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم اللهم داحى المذخوات ، فاطر المسموكات ، جبار القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها « فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا وباطلا .

وكذلك مسألة اللفظ ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقد علم المسلمون أن القرآن بلغه جبريل عن الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم وبلغه محمد إلى الخلق ، وأن الكلام إذا بلغه المبلغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه ، بل هو كلام لمن قاله مبتدئا . لا كلام من بلغه عنه مؤديا ، فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا قال « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وصل إلينا كان من المعلوم أنا إذا سمعناه من المحدث به إنما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى تكلم به بلفظه ومعناه . وإنما سمعناه عن المبلغ عنه بفعله ، وصوته ، ونفس الصوت الذى تكلم به النبى صلى الله عليه وسلم لم نسمعه . وإنما سمعنا صوت المحدث عنه ، والكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا كلام المحدث ، فمن قال « إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم » كان مفتريا ، وكذلك من قال « إن هذا لم يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » وإنما أحدثه فى غيره « وإن النبى صلى الله عليه وسلم « لم يتكلم بلفظه وحروفه . بل كان ساكنا أو عاجزا عن التكلم بذلك . فعلم غيره ما فى نفسه ، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما فى نفس النبى صلى الله عليه وسلم ونحو هذا الكلام ، فمن قال

هذا كان مفترياً ، ومن قال « إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبي صلى الله عليه وسلم » كان مفترياً . فإذا كان هذا معقولاً في كلام الخلق ، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال ، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم ، أو مثل صفات العباد وأفعالهم . فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئ كلام الله ، كما قال تعالى (٩ : ٦) وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ليس هو كلاماً لغيره ، لا لفظه ولا معناه ، ولكن بلغه عن الله جبريل . وبلغه محمد رسول الله عن جبريل ، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسل ، لأنه بلغه وأداه ، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه ، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر ، فقال تعالى (٦٩ : ٤٠ - ٤٣) إنه لقول رسول كريم . وما هو بقول شاعر ، قليلاً ما تؤمنون ، ولا بقول كاهن ، قليلاً ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين) فهذا محمد صلى الله عليه وسلم . وقال تعالى (٨١ : ١٩ - ٢١) إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع ثم أمين) فهذا جبريل عليه السلام . وقد توعد الله تعالى من قال (٧٤ : ٢٥) إن هذا إلا قول البشر) فمن قال « إن هذا القرآن قول البشر » فقد كفر . وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر ، ومن قال « إن شيئاً منه قول البشر » فقد قال ببعض قوله ، ومن قال « إنه ليس بقول رسول كريم » وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر » أو قال « هو قول شيطان نزل به عليه » ونحو ذلك ، فهذا أيضاً كافر ملعون .

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلغ عنه . وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة ، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه . وإن كان الفرق ثابتاً بين من سمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وبين من سمعه من صاحب المبلغ عنه . فالفرق هنا أولى . لأن أفعال الخلق وصفاته أشبه بأفعال

المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته . ولما كانت الجهمية يقولون ■ إن الله لم يتكلم في الحقيقة ، بل خلق كلاماً في غيره ■ ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة ، فهذا مراده ■ فالنزاع بينهم لفظي - كان من المعلوم أن القائل إذا قال « هذا القرآن مخلوق » كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن ، وأنه هو ليس كلامه ، بل خلقه في غيره .

وإذا فسّر مراده بأنني أردت أن حركات العبد وصوته والمداد مخلوق كان هذا المعنى - وإن كان صحيحاً - ليس هو مفهوم كلامه ، ولا معنى قوله ، فإن المسلمين إذا قالوا « هذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القائلين وحركاتهم قائمة بذات الله ، كما أنهم إذا قالوا « هذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » لم يريدوا بذلك : أن حركات المحدث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكذلك إذا قالوا في إنشاد النشيد :

* ألا كل شيء ما خلا الله باطل *

هذا شعر لبيد وكلام لبيد ، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد ، بل أرادوا أن هذا القول المؤلف لفظه ومعناه ، هو لبيد ، وهذا منشده ، فمن قال « إن هذا القرآن مخلوق » أو « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات - كان بمنزلة من قال : إن هذا الكلام ليس هو كلام الله ، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدث : إن هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث ، وبمنزلة من قال : إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد ، ولم يتكلم به لبيد ، ومعلوم أن هذا كله باطل . ثم إن هؤلاء صاروا يقولون : هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته ، وتلاوة القرآن مخلوقة ، وقراءة القرآن مخلوقة ، ويقولون : تلاوتنا للقرآن مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، ويدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع ، ويقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ، ويدخلون في ذلك القرآن الملقوظ المتلو

المسموع . فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية
جَهْمِيَّةٌ . وقالوا : اختلفت الجهمية ثلاث فرق : فرقة قالت : القرآن مخلوق . وفرقة
قالت : نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق . وفرقة قالت : تلاوة القرآن واللفظ
بالقرآن مخلوق . فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلظت طائفة فقالت : لفظنا
بالقرآن غير مخلوق ، وتلاوتنا له غير مخلوقة ، فبدع الإمام أحمد هؤلاء ، وأمر
بهمجهم ، ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث .
فقال : والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة ، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو
مبتدع عندهم . ومن قال « غير مخلوق » فهو مبتدع . وكذلك ذكر محمد بن جرير
الطبري في صريح السنة أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه
قال : من قال « لفظي بالقرآن مخلوق » فهو جهمي . ومن قال « إنه غير مخلوق »
فهو مبتدع . وصنف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً . وقد ذكر أبو بكر الخلال
هذا في كتاب السنة . وبسط القول في ذلك ، وذكر ما صنفه أبو بكر المروزي
في ذلك ، وذكر قصة أبي طالب المشهورة عن أحمد التي نقلها عنه أكابر أصحابه ،
كعبد الله وصالح ابنه والمروزي وأبي محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصنعاني وغير هؤلاء
وكان أهل الحديث قد اختلفوا في ذلك ، فصارت طائفة منهم يقولون « لفظنا
بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق ، وليس مرادهم
صوت العبد ، كما يذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي ، ومحمد بن داود المصيصي ،
وطوائف غير هؤلاء . وفي أتباع هؤلاء من قد يدخل صوت العبد أو فعله في ذلك
أو يقف فيه . ففهم ذلك بعض الأئمة ، فصار يقول : أفعال العباد أصواتهم
مخلوقة . ردّاً لهؤلاء ، كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما من أهل
العلم والسنة . وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة ، وأهواء
للنفوس ، حصل بذلك نوع من الفرقة والفتنة ، وحصل بين البخاري وبين محمد
ابن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف ، وصار قوم مع البخاري كسليم بن الحجاج

ونحوه . وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم [الرازيين] وغيرهما ، وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث ، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل . ولهذا قال ابن قتيبة : إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ ، وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هي المتلو ، والقراءة هي المقروء ، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر ، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة ، ومما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة ، والقول والكلام يراد به تارة المجموع فتدخل الحركة في ذلك ، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسماً منه . ويراد به تارة ما يقترب بالحركة ويكون عنها ، لا نفس الحركة ، فيكون الكلام قسماً للعمل ، ونوعاً آخر ليس هو منه ، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق . هل يدخل فيه الكلام ؟ على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم . وبنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملاً . فتكلم . هل يحث ؟ على قولين ، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل في العمل وقد لا يدخل .

فالأول كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله القرآن ، فهو يتلوه آناء الليل والنهار ، فقال رجل : لو أن لي مثل ما لفلان لعملت مثل ما يعمل فلان » أخرجاه في الصحيحين ، فقد جعل فعل هذا الذي يتلوه آناء الليل والنهار عملاً ، كما قال « لعملت فيه مثل ما يعمل فلان » والثاني كما في قوله تعالى : (٣٥ : ١٠) إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقوله تعالى : (١٠ : ٦١) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه) فالذين قالوا « التلاوة هي المتلو » من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترب بالحركة ، وهي الكلام المتلو ، وآخرون قالوا : بل التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله ، ولا أصوات العباد هي صوت الله ، وهذا الذي قصده البخاري . وهو

مقصود صحيح . وسبب ذلك أن لفظ « التلاوة والقراءة واللفظ » مجمل مشترك :
يراد به المصدر . ويراد به المفعول ، فمن قال « اللفظ ليس هو الملفوظ ، والقول ليس
هو المقول » وأراد باللفظ والقول المصدر ، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي
الكلام المسموع . وهذا صحيح . ومن قال « اللفظ هو الملفوظ ، والقول هو نفس
المقول » وأراد باللفظ والقول مسمى المصدر . صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول
هو الكلام المقول الملفوظ . وهذا صحيح . فمن قال « اللفظ بالقرآن ، أو القراءة
أو التلاوة ، مخلوقة » أو « لفظي بالقرآن ، أو تلاوتي » دخل في كلامه نفس
الكلام المقروء المتلو ، وذلك هو كلام الله تعالى ، وإن أراد بذلك مجرد فعله
وصوته كان المعنى صحيحاً . لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره . ولهذا قال
أحمد في بعض كلامه « من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي »
احترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته . وذكر اللالكائي : أن بعض من كان يقول
ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجل يضربه . فقال له : لا تضربني ، فقال :
إني لا أضربك ، وإنما أضرب الفروة . فقال : إن الضرب إنما يقع ألمه على ، فقال
هكذا إذا قلت « لفظي بالقرآن مخلوق » وقع الخلق على القرآن . ومن قال « لفظي
بالقرآن غير مخلوق » أو تلاوتي » دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله . وأفعال
العباد مخلوقة . ولو قال « أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق ، لانفس حركاتي »
قيل : لفظك هذا بدعة . وفيه إجمال وإيهام ، وإن كان مقصودك صحيحاً ، فلهذا
منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا ، وكان هذا وسطاً بين الطرفين ، وكان
أحمد وغيره من الأئمة يقولون : القرآن حيث تصرف كلام الله غير مخلوق فيجعلون
القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق ، من غير أن يقرن بذلك ما يشعر أن أفعال
العباد وصفاتهم غير مخلوقة . وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة
تحمي قولها عن أحمد ، وهم - كما ذكر البخاري في كتاب خلق الأفعال - وقال : إن

كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحد، وهم لا يفقهون قوله
الدقة معناه .

ثم صار ذلك التفرق موروثا في أتباع الطائفتين ؛ فصارت طائفة تقول : إن
اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، موافقة لأبي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي
وأمثالهما كأبي عبد الله بن منده وأهل بيته ، وأبي عبد الله بن حامد ، وأبي نصر
السجزي ، وأبي إسماعيل الأنصاري ، وأبي يعقوب الفرات الهروي وغيرهم ، وقوم
يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كلاب ، مع اتفاق
الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله . لم يحدث غيره شيئا منه ، ولا خلق منه
شيئا في غيره : لا حروفه ، ولا معانيه ، مثل حسين الكرايسي وداود بن علي
الأصبهاني وأمثالهما ، وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كلاب : إن كلام الله
معنى واحد قائم بنفس المتكلم هو الأمر بكل ما أمر به ، والنهي عن كل ما نهى
عنه ، والإخبار بكل ما أخبر به ، وإنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن
عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة . وجهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم
أنسكروا ذلك ، وقالوا : إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عربت لم
تكن هي القرآن ، ولا معنى « قل هو الله أحد » هو معنى « تَبَّتْ » وكان
يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأنها مخلوقة من لا يوافقهم على
هذا المعنى ، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم . وصار أقوام
يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فمنهم من يعرف
أنه موافق لابن كلاب ، ومنهم من يعرف مخالفته له ، ومنهم من لا يعرف منه
لا هذا ولا هذا ، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه - ممن يوافق ابن كلاب على قوله -
موافقا للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا ، فيمنعون
أن يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، أو غير مخلوق ، وهؤلاء منعه من جهة كونه يقال
في القرآن : إنه يلفظ أو لا يلفظ ، وقالوا : اللفظ الطرح والرمي ، ومثل هذا لا يقال
(١١ - مرجع المقول ١)

في القرآن . ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كلاب في الكلام كالقاضي أبي يعلى وأمثاله . ووقع بين أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الله ابن منده في ذلك ما هو معروف . وصنف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلوية . ومال فيه إلى جانب الفناء القائلين بأن التلاوة مخلوقة ، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول : إنها غير مخلوقة ، وحكى كل منهما عن الأئمة ما يدل على كثير من مقصوده ، لا على جميعه ، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة ما يوافقه . وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي وأبي نصر السجزي في ذلك . حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة ، وذكر فيه من القوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أمورا عظيمة المنفعة . لكنه نصر فيه قول من يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق . وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من التفصيل . ورجح طريقة مَنْ هجر البخاري ، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق . وأنه رجع إلى ذلك ، وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين . وهي مسألة أبي طالب المشهورة . وليس الأمر كما ذكره ، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام أحمد كالمروزي والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم ، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد ، وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان ، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم يسلكون حذوهم ، ولهذا صنف عبد الله بن عطاء الإبراهيمي كتابا فيمن أخذ عن أحمد العلم . فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال . وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب ، فاشتباه عليه هذا بهذا ، وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كآبي العباس القلانسي

وأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب . ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول الأشعري . إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة ، كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزي ، وأمثالهم ، وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة الباقلاني وأدخلها إلى الحرم . ويقال : إنه أول من أدخلها إلى الحرم ، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب ، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري يأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي ، ثم رحل الباجي إلى العراق . فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب الباقلاني . ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبيننا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة الجملة المشتبهة ، لما فيها من لبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة . بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها ، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة . وما كان معروفا حصلت به المعرفة ، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال « إذا قل العلم ظهر الجفاء ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء » فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولا ظهر الجفاء والأهواء ، ولهذا تجد قوما كثيرين يحبون قوما ويبغضون قوما لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها ، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون . من غير أن تكون منقولة نقلا صحيحا عن النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الأمة . ومن غير أن يكونوا هم

يعقلون معناها ، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها . وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة ، وجعلها مذاهب يدعى إليها ، ويوالى ويعادى عليها . وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته « إن أصدق الكلام كلام الله » وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة . فدين المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة ، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة ، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول ، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعوا إلى طريقته ، ويوالى عليها ويعادى ، غير النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينصب لهم كلاما يوالى عليه ويعادى غير كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الأمة . بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرقون به بين الأمة ، يوالون به على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون .

ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان - وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام - فالعصمة بينهم ثابتة ، وهم يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته ، وبعضهم يخطئ بعد اجتهداده في طلب الحق ، فيغفر الله له خطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى (٢ : ٢٨٦) ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا (سواء كان خطأهم في حكم علمي أو حكم خبري نظري . كتنازعهم في الميت هل يعذب ببيكاه أهله عليه ؟ وهل يسمع الميت قرع نعالهم ؟ وهل رأى محمد ربه ؟ وأبلغ من ذلك أن شريحاً أنكر قراءة من قرأ (١٢ : ٣٧) بل عجبت ويسخرون) وقال : إن الله لا يعجب ، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي ، فقال « إنما شريح شاعر يعجبه علمه ، كان عبد الله أعلم منه ، أو قال : أفقه منه » وكان يقرأ (بل عجبت) فأنكر على شريح إنكاره ، مع أن شريحاً من أعظم الناس قدراً عند المسلمين ، ونظائر

هذا متعددة . والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان . وأما المدح والذم والموالة والمعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز ، كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن والمنافق ، والبر والفاجر ، والصادق والكاذب ، والمصلح والمفسد . وأمثال ذلك . وكون القول صواباً أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع . والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم ، والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر : إما بأن ينفي أحدهما عين ما يثبت الآخر ، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق ، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى . وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر : إما بنفسه ، وإما بلامه ، مثل أن ينفي أحدهما لازم الآخر أو يثبت لازمه ، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفائه ، وثبوت لازمه يقتضي ثبوته ، ومن هذا الباب الحكم على الشئيين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين . فإن هذا تناقض أيضاً . إذ حكم الشيء حكم مثله ، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه ، وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل (٤ : ٨٢) أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار في قوله تعالى (٥١ : ٨ ، ٩) إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك) وضد هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القرآن في قوله (٣ : ٧) منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف . وضده : الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض ، فالدلالة الدالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة . وهذا مما لا ينافر فيه أحد من العقلاء ، ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ

الأدلة والحيرة فإنما ذاك لفساد استدلاله : إما لتقصيره ، وإما لفساد دليله ، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ الجملية التي تشبه معانيها ، وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو أنهم جعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم ، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله ، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعلوه على خلقه ، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك ، جعلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولاً عليها ، أو مردوداً ، أو غير ملتفت إليه ولا متعلق للهدى منه ، فتجد أحدهم يقول : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا له كم ، ولا كيف ، ولا تحله الأعراض والحوادث ونحو ذلك ، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه . فإذا قيل : إن الله أخبر أن له علماً وقدرة ، قالوا : لو كان له علم وقدرة للزم أن تحله الأعراض ، وأن يكون جسماً ، وأن يكون له كيفية وكمية ، وذلك منتفٍ عن الله ، لما تقدم . ثم قد تقول : إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها ، وقد تقول : إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته ، لأن مصلحتهم في ذلك ، وقد يفسر صفة بصفة ، كما يفسر الحب والرضا والغضب بالإرادة والسمع والبصر بالعلم ، والكلام بالإرادة ، والقدرة بالعلم ، ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى ، يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها ، فيكون مع جمعه في كلامه أنواعاً من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين المتماثلين : بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر ، ويكون قد عطل النصوص عن مقتضاها ونفى بعض ما يستحقه الله من صفات الكمال ، ويكون النافي لما أثبتته هو قد تسلط عليه ، وأورد عليه فيما أثبتته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه ، وإن كان النافي لما أثبتته أكثر تناقضاً منه .

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال الجملة ديناً ، يوالون عليه ويعادون ، بل يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، ويقول « مسائل أصول الدين : الخطيئة فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه ، ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون ، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة ذمهم والظعن عليهم ، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه . وجعلوا مَنْ خالف ذلك كافراً ، لا اعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصل في القرآن ، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج ، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج . وأصل قول الجهمية هو نفي الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص ، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقا للنصوص لا مخالفاً لها . ولما كان قد شاع في عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعراء ينظمون هذا المعنى « كقول أبي تمام :

جَهْمِيَّةُ الْأَوْصَافِ إِلَّا أَنَّهُمْ قَدْ لَقَّبُوهَا جَوْهَرُ الْأَشْيَاءِ
فَهَؤُلَاءِ ارْتَكَبُوا أَرْبَعَ عِظَائِمَ : أَحَدُهَا : رَدُّهُمْ لِنُصُوصِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ
الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ . وَالثَّانِي : رَدُّهُمْ مَا يُوَافِقُ ذَلِكَ مِنْ مَعْقُولِ الْعُقَلَاءِ ، وَالثَّلَاثُ :
جَعْلُ مَا خَالَفَ ذَلِكَ مِنْ أَقْوَالِهِمُ الْجُمْلَةَ أَوْ الْبَاطِلَةَ هِيَ أَصُولُ الدِّينِ ، وَالرَّابِعُ :
تَكْفِيرُهُمْ ، أَوْ تَفْسِيقُهُمْ ، أَوْ تَخْطِئَتُهُمْ لِمَنْ خَالَفَ هَذِهِ الْأَقْوَالَ الْمُبْتَدَعَةَ الْخَالِفَةَ
لِلصَّحِيحِ الْمَنْقُولِ وَصَرِيحِ الْمَعْقُولِ .

وأما أهل العلم والإيمان : فهم على نقيض هذه الحال ، يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه ، وإليه يرد ما تنازع الناس فيه . فما وافقه كان حقاً . وما خالفه كان باطلاً . وَمَنْ كَانَ قَصْدُهُ مِتَابَعَتُهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَأَخْطَأَ بَعْدَ اجْتِهَادِهِ الَّذِي اسْتَفْرَغَ بِهِ وَسْعَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ خَطْأَهُ سِوَاهُ كَانَ خَطْؤُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ الْخَبَرِيَّةِ ، أَوِ الْمَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ . فَإِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُوماً مُتَقِيناً لِبَعْضِ

الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره . وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه . بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه ، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده ، وإن كان كلامه في نفسه محكماً مقروناً بما يبين مراده ، لكن أهل العلم يعلمون ما قاله ، ويميزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به ، ويعرفون ما يعلم به معاني كلامه صلى الله عليه وسلم ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين . وهو أطوع الناس لربه . فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين . ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلساً .

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله . إنما نفي عن غيره علم تأويلها . لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سئل مالك رضي الله تعالى عنه عن قوله تعالى (٥:٢٠ الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » وكذلك قال ربعة قبله ، فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة . فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن . وأخبر أنه أنزله لتعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل . ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوهاً كثيرة . وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله ، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات . وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب كالحديث الذي يغلط في حديثه خطأ ، بل منتهى أمرهم . القرمطة في السمعيات ، والسفسطة في العقليات ، وهذان النوعان يجمع الكذب والبهتان . فإذا قال القائل « استوى » يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل ، كان غالطاً . فإن قول القائل « استوى على كذا » له معنى ،

وقوله « استوى إلى كذا » له معنى ، وقوله « استوى وكذا » له معنى . وقوله « استوى » بلا حرف يتصل به ، له معنى ، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصلّات ، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع ، أو ترك تلك الصلّات . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن كلام الله مبين غاية البيان « موفى حق التوفية في الكشف والإيضاح ، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره . وبين نحو من عشرين دليلا تدل على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر ، وكذلك ذكر هذا في غير هذا النص . فإن الكلام هنا أربعة أنواع : أحدها : أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان . والثاني : أن نبين أن ما يقدر من الاحتمالات فهي باطلة ، قد دل الدليل الذي به يعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها . الثالث : أن نبين أن ما يدعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل . الرابع : أن نبين أن العقل موافق لها معاضد ، لا مناقض لها معارض الوجه الثامن عشر - أن يقال : ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بينا فسادها في غير هذا الموضع وتناقضه . وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم في العقل ، كما بينا انتهاءهم في نفى الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص ، وانتهاءهم في جحد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة ، وانتهاءهم في مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال ، وبيننا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشبهة تتناول حقاً وباطلاً . كقولهم : إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرها مبايناً للمخلوقات لكان مركباً من ذات وصفات ، ولكان مشاركاً لغيره في الوجود وغيره . ومفارقاً له في الوجوب وغيره ، فيكون مركباً بما به الاشتراك والامتياز ، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود ، فيكون مركباً من وجود وماهية . ولكان جسماً مركباً من الجواهر الفردة . أو من المادة والصورة ، والمركب مفتقر إلى جزئه . والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه . وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق

عنها هذا الموضع . فإن مدار هذه الحجة على ألفاظ مجملة . فإن المركب يراد به
ماركبه غيره . وما كان مفترقا فاجتمع ، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من
السكنجبين وغيره . وهذا هو المركب في لغة العرب وسائر الأمم ، وقد يراد
بالمركب في عرفهم الخاص ما يميز منه شيء عن شيء كتميز العلم عن القدرة وتميز
ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك . وتسمية هذا المعنى تركيبا وضع وضعوه ليس موافقا
للغة العرب ، ولا لغة أحد من الأمم . وإن كان هذا مركبا فكل ما في الوجود
مركب . فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء . والمعلوم ليس
الذي هو غير معلوم . وقولهم « إنه مفتقر إلى جزئه » تليس ، فإن الموصوف
بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها ، وليست له حقيقة غير الذات
الموصوفة حتى يقال : إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها . والصفة اللازمة يسميها
بعض الناس غير الموصوف ، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي ولا
إثبات حتى يفصل ويقول : إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر
فهى غير ، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود
فليست بغير ، فإن لم يقل « هى غير الموصوف » لم يكن هناك غير لازم للذات فضلا
عن أن تكون مفتقرة إليه ، وإن قيل « هى غيره » فهى والذات متلازمان لا يوجد
أحدهما إلا مع الآخر . ومثل هذا « التلازم » بين الشئيين يقتضى كون وجود أحدهما
مشروطا بالآخر . وهذا ليس بممتنع . وإنما الممتنع أن يكون كل من الشئيين
موجبا للآخر ، فالدور فى العلل ممتنع ، والدور فى الشروط جائز . ولفظ « الافتقار »
هنا : إن أريد به افتقار الشروط إلى شرطه . فهذا هو تلازم من الجانبين . وليس
ذلك ممتنعا . والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرا إلى ما هو خارج عن نفسه .
فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل فى مسمى اسمه ، فقول القائل « إنه
مفتقر إليها » كقوله « إنه مفتقر إلى نفسه » فإن القائل إذا قال « دعوت الله »
أو « عبدت الله » كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتها ، ليس اسم
« الله » اسما للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه ، ولا تكون ذاته إلا بصفاته ،
ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها . وهذا حق . ولكن قول
القاتل « إن هذا افتقار إلى غيره » تليس ، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو
منفصل عنه . وهذا باطل ، لأنه قد تقدم أن لفظ «الغير» يراد به ما كان مفارقاً له
بوجود أو زمان أو مكان ، ويراد به ما أمكن العلم به دونه . والصفة لا تسمى
غيراً له بالمعنى الأول ، فيمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره ، إذ ليست صفته غيراً له
بهذا المعنى . وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطاً بصفات ،
وأن يكون مستلزماً لصفات . وإن سميت تلك الصفات « غيراً » فليس في إطلاق
اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية ، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجز . وهؤلاء عمدوا
إلى المعاني الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألفاظاً محملة تنناول الباطل الممتنع كالإفصاح
الذي يسمى أهل السنة ناصبة ، فيوهم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضى الله
عنهم . وقد بينا في غير هذا الموضع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات
لا بد منه لكل عاقل ، وأنه لا خروج عن ذلك إلا بححد وجود الموجودات مطلقاً ،
وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة
فطأزده هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى ،
وهذا منتهى الإلحاد . وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد .
ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات ، مع نفى مماثلة الخلوقات . وهو دين
الذين آمنوا وعملوا الصالحات . وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم
يقولون : إن العاقل والمعقول والعقل « والعاشق والمعشوق والعشق ، واللذة واللذيد
والمليذ : هو شيء واحد ، وإنه موجود واجب له عناية » ويفسرون عنايته بعلمه
أو عقله . ثم يقولون : وعلمه أو عقله : هو ذاته . وقد يقولون : إنه حى عليم قدير
مريد متكلم سميع بصير ، ويقولون : إن ذلك كله شيء واحد ، وإرادته عين قدرته
وقدرته عين علمه . وعلمه عين ذاته . وذلك أن من أصلهم : أنه ليس له صفة

ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب كقولهم : ليس بجسم ولا متحيز ، وإما إضافة كقولهم : مبدأ وعلة ، وإما مؤلف منهما كقولهم : عاقل ومعقول وعقل ، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة ، كقولهم : إنه ليس فيه كثرة كم ، ولا كثرة كيف ، أو إنه ليس له أجزاء حد ، ولا أجزاء كم ، أو إنه لا بد من إثباته موحداً توحيداً منزهاً مقدساً عن المقولات العشر : عن الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ، والإضافة ، ونحو ذلك . ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته . وهم يسمون نفى الصفات « توحيداً » وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً ، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً . وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين ، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ، ولا يجعل له نداً ، كما قال تعالى : (١٠٩ : ١ - ٦ قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين ^(١)) ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكليف والتمثيل ، كما قال تعالى (١١٢ : ١ - ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفى الصفات اسم

(١) ذكر أحد ركني التوحيد اللذين دلت عليهما هذه السورة . وهو توحيد العبادة : أن يعبد الله وحده لا شريك له . وترك ذكر الركن الثاني . وهو أن لا يعبد الله تعالى إلا بما شرع . فإن قوله تعالى (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) معناه : لا أعبد ربي بمثل ما تعبدونه من البدع والخرافات التي أحدثها لكم متبوعوكم ، ولم يأت بها رسول من عند الله ، فأنا بريء من تلك العبادات المخترعة . وأنتم لا تقبلون ولا ترضون - بحالكم التي أنتم عليها من العبادة والعمى - والتقليد لمتبوعيك - أن تتركوا هذه الخرافات والبدع وتعبدوا الله بما بعثني به من الدين الذي أحبه وارتضاه .

«الموحدين» وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا : هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، كما قاله طائفة منهم . أو بشرط نفى الأمور الثبوتية ، كما قاله ابن سينا وأتباعه . أو يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله القونوى وأمثاله . ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه :

أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة . فإن هذه حقائق متنوعة . فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون . وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة . الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره . والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة . والذات ليست هي النعوت . فمن قال « إن العالم هو العلم » والعلم هو العالم . فضلاله بين . وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال « إن العلم هو المعلوم » والمعلوم هو العلم . فضلاله بين أيضا ، ولفظ « العقل » إذا أراد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو الفاعل ولا المعقول الذي هو أسم مفعول ، وإذا أراد بالعقل جوهرأ قائما بنفسه فهو العاقل . فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته ، وكذلك إذا سمي عاشقا ومعشوقا بلغتهم ، أو قيل « محبوب ومحِب » بلغه المسلمين فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب ، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول ، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول وأغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات .

الوجه الثالث : أن يقال : الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية . أولا بشرط ، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج ، وإنما يوجد في الذهن . وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني ، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق ، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق ، وجسم مطلق بشرط الإطلاق ، ووجود مطلق بشرط الإطلاق : لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان . ولما أثبت قدماءهم الكلّيات المجردة عن الأعيان التي يسمونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذّافهم . وقالوا : هذه لا تكون إلا في الذهن ، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجردة قالوا : إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة ، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان ، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان ، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان ، أو جزءاً منها ، وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف ، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة . فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات ، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره ، فإذاً تكون المحداثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، إن قيل : إن له وجوداً في الخارج ، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجاً عن الذهن ؟ وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه ، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم ، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن . وعلة ومعلول . وقديم ومحدث . ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام . فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب ، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق . أو بشرط سلب الأمور الثبوتية . ويعبرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضاً لشيء .

من الماهيات والحقائق ، وهذا التعبير مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج ، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته ، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ، ويفارقها أخرى . ومن هنا فرقوا في منطقهم بين الماهية والوجود ، وهم لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل . وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل . لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج . فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعين . مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك . والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين ، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر ، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة ، وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فكابرة للحس والعقل والشرع ، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو ، ليس هناك جوهران اثنان ، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً ، بل هناك ذات وصفات ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن ، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، كما بين ذلك في شفاثه وغيره من كتبه . وهذا بما قد بين هو . بين ما يعلم كل عاقل أنه يمتنع وجوده في الخارج ، ثم إذا جعل مطلقاً بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتياز . فلا يقال : هو واجب بنفسه ، ولا ليس بواجب بنفسه ، فلا يوصف بنفى ولا إثبات ، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد . وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفى والإثبات . ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع . وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية فهو أسوأ حالا من المقيد بسلب الأمور

الثبوتية والعدمية « فانه يشارك غيره في مسمى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية » وهو يمتاز عنها بأمور عدمية ، فيكون كل من الموجودات أكل منه . وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم « وإن كان هذا ممتنعاً فذاك ممتنع أيضاً » وهو أقرب إلى العدم ، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج ، وإنما يقدره الذهن تقديراً ، كما يقدر كون الشيء موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، فلزمهم الجمع بين النقيضين ، والخلو عن النقيضين ، وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء « بل قد يقال : إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين ؛ فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر ، وهؤلاء وأمثالهم من رؤوس الملاحدة الباطنية « وقد ذكر ذلك عن نفسه « وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة ، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحاداً أعظم من إلحاد اليهود والنصارى ، وأما ملاحدة المتصوفة كابن عربي الطائى وصاحبه الصدر القانونى وابن سبعين وابن الفارض وأمثالهم ؛ فقد يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق كما قاله القانونى ، وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً ، وهذا معنى قول ابن سينا وأمثاله القائلين بالإحاطة « ومعلوم أن المطلق لا بشرط كالإنسان المطلق لا بشرط يصدق على الإنسان وهذا الإنسان « وعلى الذهنى والخارجى ، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على هذا الواجب والممكن والواحد والكثير والذهنى والخارجى ، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجوداً في الخارج مطلقاً بل ريب ، ومن قال « إن الكلئ الطبيعى موجود فى الخارج » فقد يريد به حقاً وباطلاً « فإن أراد بذلك أن ما هو كلئ فى الذهن موجود فى الخارج معيناً : أى تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة فى الخارج ، كما يطابق

الاسم لمسماه ، والمعنى الذهني الموجود الخارجى ، فهذا صحيح . وإن أراد بذلك أن نفس الموجود فى الخارج كلى حين وجوده فى الخارج ، فهذا باطل . يخالف للحس والعقل ، فإن الكلى هو الذى لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه . وكل موجود فى الخارج معين متميز بنفسه عن غيره : يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه . أعنى هذه الشركة التى يذكرونها فى هذا الموضع ، وهى اشتراك الأعيان فى النوع ، واشتراك الأنواع فى الجنس ، وهى اشتراك الكليات فى الجزئيات . والقسمة المقابلة لهذه الشركة ، هى قسمة الكلى إلى جزئياته . كقسمة الجنس إلى أنواعه ، والنوع إلى أعيانه .

وأما الشركة التى يذكروها الفقهاء فى كتاب الشركة ، والقسمة المقابلة لها التى يذكروها الفقهاء فى باب القسمة ؛ فهى المذكورة فى قوله تعالى : (٥٤ : ٢٨) ونبيهم أن الماء قسمة بينهم) وقوله (١٥ : ٤٤) لكل باب منهم جزء مقسوم) فتلك شركة فى الأعيان الموجودة فى الخارج . وقسمتها قسمة الكل إلى أجزائه ، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف . والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف .

وإذا عرف أن المقصود الشركة فى الكليات ، لا فى الكل . فمعلوم أنه لا شركة فى المعينات ، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين ، ولا فى هذا شيء من هذا . ومعلوم أن الكلى الذى يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءاً من الجزئى الذى يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه .

فمن قال « إن الإنسان الكلى جزء من هذا الإنسان المعين » أو « إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين » بمعنى أن هذا المعين فيه شيء مطلق . أو شيء كلى . فكلامه ظاهر الفساد .

وبهذا تنحل شبهة كثيرة توجد فى كلام الرازى وأمثاله ، من أهل المنطق ، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام .

وبسبب التباس هذا عليهم حارروا في وجود الله تعالى : هل هو ماهيته ، أم هو زائد على ماهيته ؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ أو التشكيك ، أو مقول بالاشتراك اللفظي ؟

فقالوا : إن قلنا : إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم أن لا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن . وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء ، وما يعلم بصريح العقل . وإن قلنا : إنه متواطئ أو مشكك ، لزم أن تكون الموجودات مشتركة في مسمى الوجود ، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن ، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا ، والامتنياز يكون بالحقائق المختصة ، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته ؛ فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره .

ويذكرون ما يذكره الرازي وأتباعه : أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط :

أحدها : أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط .

والثاني : أن وجود الواجب زائد على ماهيته .

والثالث : أنه وجود مطلق ، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه .

فيقال لهم : الأقوال الثلاثة باطلة ، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة . وإنما أصل الغلط هو توهمهم أنا إذا قلنا : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن « لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب ، وهو نفسه في الممكن ، وهذا غلط ، فليس في الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما ، ولكن لفظ الوجود » ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما يشتركان فيه ، فشمول معنى الوجود الذي في

الذهن لهما كشمول لفظ الوجود ، والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما . فهما
مشتركان في هذا ، وأما في نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض
الوجوه . فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته ؛
فهذا مما يعلم فساد كل من تصوره ، ومن توقف فيه فاعدم تصوره له .

وحينئذ فالقول في اسم الوجود كالقول في اسم الذات والعين والنفس والماهية
والحقيقة . وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة . وكذلك لفظ
الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك . فكذلك لفظ الوجود ، فإذا قلنا « إن الحقيقة أو
الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة » لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من
ماهية الممكن ؛ فكذلك إذا قيل « الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لم يلزم
أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره . بل ليس فيه وجود مطلق
ولا ماهية مطلقة ، بل ماهيته هي حقيقته ، وهي وجوده .

وإذا كان الخلق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته
وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئاً . فالخالق تعالى أولى أن تكون
حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد ، وهو نفس ماهيته التي هي
حقيقته الثابتة في نفس الأمر .

ولو قدر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج .
وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم . كان يتميز أحدهما عن الآخر
بوجود خاص ، كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه . كما أن السواد والبياض إذا
اشتركا في مسمى اللون يتميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر .

وهؤلاء الضالون يعملون الواحد اثنين ، والاثنين واحداً . فيجعلون هذه
الصفة هي هذه الصفة . ويعملون الصفة هي الموصوف . فيجعلون الاثنين واحداً .
كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ، ويعملون الواحد اثنين .
كما يعملون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر : إنسان ، وحيوان

وناطق ، وحساس ، ومتحرك بالإرادة ، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرقون بين المادة والصورة ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية مثل صورة الخاتم والدرهم والسريـر والنوب فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل ، وكذلك الانصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم ، وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج ، كقولهم في المجردات المفارقات للمادة ، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت ، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس عن الأعيان الشخصية ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها .
ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق .

فهذه الأمور من أصول ضلالهم ، حيث جعلوا الواحد متعددا ، والمتعدد واحدا ، وجعلوا ما في الذهن في الخارج ، وجعلوا ما في الخارج في الذهن ، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيا ، والمتنفي ثابتا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نفوا بها صفات الله عز وجل ، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول ، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع ، كسُفَاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول ، وأنه يجب تقديمه عليه ، فإنه يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول ، وما به يتبين فساد ما يعارض ذلك .

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني

متعددة ، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض ، وعظموا قولهم « وهولوه في نفوس من لم يفهمه » ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشبهة « فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لاتفهم هذا « وهذا لا يصلح لك ، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده « وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل « ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات ، كما نقل إخوانهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم ، الذي مضمونه جحد الصانع ، وتكذيب رسله ، وجحد شرائعه « وفساد العقل والدين ، والدخول في غاية الإلحاد المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد .

وهذا القدر الذي وقع فيه ضلال المتفلسفة : لم يقصده عقلاؤهم في الأصل « بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف « لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها « كما ضل من ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات ؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم : أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه « ويعرف مقصوده « ويكون الكلام في المعاني العقلية الميينة ، لا في معان مشبهة بألفاظ مجملة .

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل :

أما الشرع : فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله « فعلينا أن نصدق به « وإن لم نفهم معناه ، لأننا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق ، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ « المتحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والعرض « وأمثال ذلك : فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء ، لا في النفي

ولا في الإثبات « حتى يتبين له معناه » فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً ، موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً ، وإن كان أراد به معنى مخالفًا لقول المعصوم كان ما أراده باطلاً .

ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهي مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحاً ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطلاً ، كما قال علي رضي الله عنه لمن قال من الخوارج المارقين « لاحكم إلا الله » : « كلمة حق أريد بها باطل » وقد يفرق بين اللفظ الذي يدعى به الرب ، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى ، وبين ما يخبر عنه لإثبات حق أو نفي باطل .

وإذا كنا في باب العبارة عن النبي صلى الله عليه وسلم علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه ؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بأداب الله تعالى . حيث قال (٢٤ : ٦٣) لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً (فلا تقول : يا محمد ، يا أحمد ، كما يدعو بعضنا بعضاً) بل تقول : يا رسول الله ، يا نبي الله ، والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال (٢ : ٣٥) يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة (١١ : ٤٨) يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك (٢٠ : ١١ ، ١٢) يا موسى إني أنا ربك (٣ : ٥٥) يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى (فلما خاطبه صلى الله عليه وسلم قال (٦٦ : ١) يا أيها النبي (٥ : ٤١) يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر (٥ : ٦٧) يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك (٧٣ : ١) يا أيها المزمل (٧٤ : ١) يا أيها المدثر) فنحن أحق أن نتأدب في دعائه وخاطبه .

وأما إذا كنا في مقام الإخبار عنه قلنا : « أشهد أن لا إله إلا الله » وأشهد أن محمداً رسول الله » وقلنا : محمد رسول الله وخاتم النبيين . فنخبر عنه

باسمه ^(١) كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه صلى الله عليه وسلم (٤٠: ٣٣) ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وقال (٢٩ : ٤٨) محمد رسول الله . والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم . تراهم ركعاً سجداً) وقال (٣ : ١٤٤) وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) وقال (٤٧ : ١) والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد .

فالفرق بين مقام الخطابة ومقام الإخبار : فرق ثابت بالشرع والعقل ، وبه يظهر الفرق بين ما يدعى الله به من الأسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت ؛ لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال . ونفى ما ينزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص . فإنه الملك القدوس السلام (١٧ : ٤٣) سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) وقال تعالى (٧ : ١٨٠) والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه) مع قوله (١٩ : ٦) قل : أى شئ أكبر شهادة ؟ قل : الله شهيد بينى وبينكم) ولا يقال فى الدعاء : يا شئ .

وأما نفع هذا الاستفسار فى العقل : فمن تكلم بلفظ يحتمل معانى لم يقبل قوله ولم يردّ حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد . ويبقى الكلام فى المعانى العقلية . لافى المنازعات اللفظية . فقد قيل : أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء . ومن كان متكلماً بالمعقول الصّرف لم يتقيد بلفظ . بل مجرد المعنى بأى عبارة دلت عليه .

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بالفاظ لهم : منها ما كان أعجمياً ،

(١) الأدب الذى دلت عليه هذه الآيات أن تقرر بالاسم العلم الصفة . وهى الرسالة . وختم النبوة ، كما هو ظاهر من الآيات التى استشهد بها . ويقصد أنه لا يجوز لنا أن نتحدث عنه فنذكر اسمه العلم مجرداً ، فنقول : قال محمد . أو حياة محمد ، أو رسالة محمد . بل لابد أن نذكره بصفة الرسالة أو النبوة ، أو نذكر اسمه العلم موصوفاً بالرسالة . والله أعلم . وكتبه محمد حامد الفقى .

فعرّبت ، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم ، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة ، وقد لا يكون صحيح الترجمة . ومنها ما هو عربى ، ونحن إنما نخاطب الأمم ببلغتنا العربية . فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيولى ، والصورة ، والمادة ، والعقل » والنفس « والصفات الذاتية ، والعرضية » والجرد ، والتركيب « والتأليف » والجسم ، والجوهر ، والعرض ، والماهية ، والجزء » ونحو ذلك « بين ما يحتمل هذه الألفاظ من المعانى ، كما إذا قال قائلهم « النوع مركب من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق أو من الحيوانية والناطقية » وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد . والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركباً ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً . استُفسرُوا عن لفظ « التركيب ، والجزء ، والافتقار ، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال .

فإذا قال القائل « الإنسان مركب من الحيوان والناطق » أو من الحيوانية والناطقية « قيل له : أتعنى بذلك الإنسان الموجود فى الخارج ، وهو هذا الشخص وهذا الشخص ، أو تعنى الإنسان المطلق من حيث هو هو ؟

فإن أراد الأول . قيل له : هذا الإنسان ، وهذا الإنسان وغيرها إذا قلت « هو مركب من هذين الجزأين » فيقال لك : الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما ؛ فإذا قلت « هما جزآن للإنسان الموجود فى الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود فى الخارج فيه جوهران : أحدهما حيوان « والآخر ناطق ، غير الإنسان المعين . وهذا مكابرة للحس والعقل .

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق » .

قيل له : هذا معنى صحيح ، لكن تسمية الصفات أجزاء ، ودعوى أن الموصوف مركب منها « وأنها متقدمة عليه ، ومقومة له فى الوجودين الذهبى

والخارجي ، كتقدم الجزء على الكل ، والبسيط على المركب ، ونحو ذلك مما تقولونه في هذا الباب : هو مما يعلم فساد بصريح العقل .
وإن قال « هو مركب من الحيوانية والناطقية » .

قيل له : إن أردت بالحيوانية والناطقية : الحيوان والناطق ، كان الكلام واحداً . وإن أردت العرضيين القائمين بالحي والناطق ، وهما صفتان : كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته ، وأنها أجزاء له ، ومقومة له ، وسابقة عليه . ومعلوم أن الجوهر لا يترك من الأعراض ، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي .

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك » قيل له : إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج ، بل هذا هو الإنسان المطلق ، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان ، فقد جعلت المركب هو ما يتصوره الذهن ، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يقدرها الذهن . فإذا قدرت في النفس جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً : كان هذا المتصور في الذهن مركباً من هذه الأمور . وإن قدرت في النفس حيواناً ناطقاً كان مركباً من هذا وهذا ، وإن قدرت حيواناً صاهلاً كان مركباً من هذا وهذا . وإن قلت « إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية » كان هذا معلوم الفساد بالضرورة . وإن قلت « إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها » فهذا يكون صحيحاً إذا كان ما في النفس علماً لا جهلاً .
وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين ، بل هذا أولى ، لأن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود ، فمن اشتبهه غلبه أن العلم هو القدرة وأنها نفس الذات العالمه القادرة : كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد .

أولى وأخرى . وهذه الحجة المبينة على التركيب هي أصل قول الجهمية بفساد الصفات والأفعال . وهم الجهمية من المتفلسفة ومحوهم . ويسمون ذلك التوحيد . وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك . لكن عمدتهم الكبرى حجبتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، وهي حجة الأعراض ؛ فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ثم قالوا : إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فاحتجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا ، ثم إثبات لزومها للجسم . فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض ، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده ، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح ، وأن العرض لا يبقى زمانين كما زعم ذلك من سلكه من أهل الكلام الصفاتية . نقاة الفعل الاختياري القائم بذاته ، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما ومن يوافقهم أحيانا كالقاضي أبي يعلى وغيره . ولما ادعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئا بعد شيء ، والجسم لا يخلو منها . فيكون حادثا بناء على امتناع حوادث لا أول لها .

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم . ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدي وغيره .

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك ، وقالوا : من المعلوم أن الجسم يكون متحركا تارة ، وساكنة أخرى . وهل السكون أمر وجودي أو عديمي ؟ على قولين . وأما الاجتماع والافتراق فمبنى على إثبات الجوهر الفرد .

فمن قال بإثباته قال : إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة ، وهي : الاجتماع . والافتراق . والحركة ، والسكون . ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم .

وُفُاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة ، كالمشامية
والنجارية ، والضَّرارية ، والكلائية ، وكثير من السكرامية .

وأما من قال « إن نفيه هو قول أهل الإلحاد » وإن القول بعدم تماثل الأجسام
ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد : فهذا من أقوال المتكلمين ، كصاحب
الإرشاد ونحوه ممن يظن أن هذا الدليل الذي سلكوه في إثبات حدوث العالم ،
هو أصل الدين ، فما يُفَضَّى إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين
ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال : إنه يستلزم بعضها
كلاً كوان ، أو الحركة والسكون ، وإن ذلك حادث . وهذه الطريقة هي التي
يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً في بعض الأمور كآبي الوفاء
ابن عقيل وغيره .

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم ، وأثبتوا حدوث
ما يلزم الجسم أو حدوث بعضه ، احتاجوا إلى أن يقولوا : ما لم يسبق الحوادث فهو
حادث ؛ فمنهم من اكتفى بذلك ظناً منهم أن ذلك ظاهر ، ومنهم من تفتن
لكون ذلك مفتقراً إلى إبطال حوادث لأول لها ، إذ يمكن أن يقال : إن الحادث
بعد أن لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث ، وأما النوع فلم يزل ،
فتكلموا هنا في إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامنة ،
وملخص ذلك أن ما لا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان وفرض حد بعد
ذلك كزمن الهجرة ، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا نهاية له ؛ فإن تساويا لزم كون
الزائد مثل الناقص ، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى ، وهذه نقطة
الدليل ، فإن منازعهم جَوَّزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو
موجوداً له أول وآخر ، والزموم بالأبد ، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى في أحد
الطرفين قُدِّر متناهما من الطرف الآخر ، كما إذا قدرت الحوادث المتناهية إلى زمن

الطوفان ، وقدرت إلى زمن الهجرة ، فإنها وإن كانت لا تنتهي من الطرف المتقدم فإنها متناهية من الطرف الذي يلينا » فإذا قال القائل « إذا طبقنا بين هذه وهذه فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها ، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى » كان لهم عنه جوابان : أحدهما : أنا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل ، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين ، لا بين المتفاضلين .

والجواب الثانى : أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهى ، لا بين الجانب الذى لا يتناهى ، وهذا لا محذور فيه .

ولبعض الناس جواب ثالث ، وهو أن التطبيق إنما يمكن فى الموجود لا فى المعدوم .

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا يتناهى فى الماضى والمستقبل طوائف كثيرة ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم ؛ فإن هؤلاء جوزوا حوادث لا أول لها ، مع قولهم بأن الله أحدث السموات والأرض بعد أن لم يكونا ، وألزمهم بالأبد ، ونشأ عن هذا البحث كلامهم فى الحوادث المستقبلية « فطرد إماما هذا الطريق الجهم بن صفوان ^(١) إمام الجهمية الجبرية ، وأبو الهذيل العلاف ^(٢) ، إمام المعتزلة القدرية ؛ فنفيا ثبوت ما لا يتناهى فى المستقبل » فقال الجهم بفناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل اقتصر

(١) الجهم بن صفوان : ترمذى « مولى بنى راسب ، كان ينفى الصفات الإلهية كلها ويقول : لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يصفه بها خلقه » وانفرد بتجويز الخروج على السلطان الجائر ، وقتل فى أواخر دولة بنى أمية .

(٢) وأبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول « العبدى . المعروف بالعلاف » شيخ معتزلة البصرة ، وله مقالة فى مذهبهم « ولد سنة ١٣٤ وتوفى سنة ٢٣٥ من الهجرة (انظر الترجمة رقم ٥٧٨ من وفيات الأعيان) .

على القول بفساد حركات أهل الجنة والنار ، وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال - وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها ويتناول أنواع الأعراض بأعيانها - وأما آحاد الأعراض : فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا .

وأنكر الناس ذلك عليه ، وقالوا فيه أقوالا غليظة ، حتى يقال : إن أبا القاسم القشيري هجره لأجل ذلك ، وصار طوائف المسلمين في جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال :

قيل : لا يجوز في الماضي ولا في المستقبل .

وقيل : يجوز فيهما .

وقيل : يجوز في المستقبل دون الماضي .

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات أو أفعال ؛ بناء على هذه الحجة .

قالوا : لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم .

فجاء ابن كلاب ومن اتبعه فوافقهم على انتفاء قيام الأفعال به ، وخالفهم في قيام الصفات ، فأثبتوا قيام الصفات به ، وقالوا : لانسميها أعراضا لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى .

وأما ابن كرام وأتباعه : فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضا ، كما لم يمتنعوا من تسميته جسما ، وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله تعالى لا يرى في الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة ، لأن القرآن كلام ، وهو صفة من الصفات ، والصفات عندهم لا تقوم به . وأيضا فالكلام يستلزم فعل المتكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل

به ، ولأن الرؤية تقتضى مقابلة ومعاينة ، والعلو يقتضى مباينة ومسامحة ، وذلك من صفات الأجسام .

و بالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ؛ لأن إثبات ذلك يقتضى أن يكون الموصوف جسما ، وذلك ممتنع ؛ لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع .

ومن هنا قال هؤلاء : إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح فى أصل الدليل الذى به علمنا صدق الرسول .

وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك ؛ لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام .

قالوا : وإثبات الصفات له يقتضى أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثا ، فيبطل دليل إثبات العلم به .

وقالت المعتزلة ، كأبى الحسين وغيره : إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحا ، والله منزّه عن فعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم معلوم بنفى الصفات ، فلو قامت به الصفات لكان جسما ، ولو كان جسما لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمن أن يظهر المعجزة على يد كذاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة .

وكذلك أبو عبد الله بن الخطيب وأمثاله : أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق .

منها ثلاثة مبنية على أصلين « وربما قالوا : بست طرق « منها خمسة مبنية على
الأصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة .

فإنه قال : الاستدلال على الصانع إما أن يكون بالإمكان أو بالحدوث .
وكلاهما إما في الذات وإما في الصفات - وربما قالوا : وإما فيهما - فالأول إثبات
إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة ، والثاني بيان
حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة ،
والثالث : إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام . والرابع : إمكانهما جميعاً .
والخامس : حدوث الصفات ، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن . والسادس :
حدوث الأجسام وصفاتها « وهو مبني على ما تقدم .

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم « إلا الطريق الذي سَمَّاهُ
« حدوث الصفات » يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات
والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك ، وهو إنما سمي ذلك حدوث الصفات مُتَابَعَةً
لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد « ويقول بتماثل الأجسام « وإن ما يحدثه الله تعالى
من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء
أعيانها « وهؤلاء ينكرون الاستحالة .

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم ، وأن
الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها ، وإن كان يُحِيل الجسم الأول إلى جسم آخر ،
فلا يقولون : إن جِزْم النطفة باق في بدن الإنسان « ولا جِزْم النواة باق في النخلة .
والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع ، فإن هذه الجمل هي من
جوامع الكلام المحدث الذي كان السلف والأئمة يذمونهُ ، وينكرون على أهله .
والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها السكتب
الإلهية « والنصوص النبوية ، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها .

فيقال لهم : أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين

من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيا على هذه الحجج المبنية على الجسم ، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع ، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئا من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض ، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك ؛ فمن قال « إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ومن قال « إن سلوك هذه الطريق واجب في معرفة الصانع تعالى » كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام ؛ ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا ، وبأن سلوك هذه الطريق [ليس بواجب ، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أن سلوك هذه الطريق] ^(١) بدعة محرمة في دين الرسل ، لم يدع إليها أحد من الأنبياء ولا من أتباعهم .

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون : إنها في نفسها صحيحة ، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار ، كما يذكر ذلك طائفة منهم الأشعري والخطابي وغيرهما .

وأما السلف والأئمة فينسكرون صحتها في نفسها ، ويعيونها لاشتغالها على كلام باطل ؛ ولهذا تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ، وقول من قال : لو أوصي بكتب العلم لم يدخل فيها [كتب علم] ^(١) الكلام . وقول من قال : من طلب الدين بالكلام تزندق ، ونحو ذلك .

ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما أن ينازع فيه . وهو أننا نعم بالضرورة أن هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه . ولا أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم . ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفا عليها ، فلو كان الإيمان

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب .

بالله لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين . بل كان ذلك أصل أصول الدين ، لا سيما وكان يكون فيها أصلاً عظيماً : إثبات الصانع . وتنزيهه عن صفات الأجسام . كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم . فلما لم يكن الأمر كذلك علم أن الإيمان يحصل بدونها . بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلًا بدونها .

فمن قال بعد هذا « إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذه الطريق ونحوها من الطرق المحدثه » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . وعلم أن القدح في مدلول هذه الطرق ومقتضاها ، وأن تقديم الشرع المعارض لها ؛ لا يكون قدحا في العقليات ، التي هي أصل الشرع . بل يكون قدحا في أمور لا يفتقر الشرع إليها ، ولا يتوقف عليها ، وهو المطلوب .

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التي يقال « إنها عقليات » إذا قدم عليها لم يكن في ذلك محذور .

ومن عجائب الأمور : أن كثيراً من الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، ومن اتبعهم على نفي الأفعال : يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر ذلك بشر المريسي ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم أو عن أخذ ذلك عنهم كأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم ، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه . وهو قوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) .

قالوا : فاستدل بالأقول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك ، كالكوكب والقمر والشمس .

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام (٦ : ٧٧ هذا ربي) أراد به : هذا خالق السموات والأرض ، القديم الأزلي . وأنه استدل على حدوثه بالحركة . وهذا خطأ من وجوه :

أحدها : أن قول الخليل (هذا ربي) - سواء قاله على سبيل التقدير لتقريب
قومه ، أو على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك - ليس المراد به : هذا رب
العالمين القديم الأزلى الواجب الوجود بنفسه ، ولا كان قومهم يقولون : إن
الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلى الواجب الوجود بنفسه ، ولا
قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس ، لا من مقالات أهل
التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ولا من مقالات
غيرهم . بل قوم إبراهيم صلى الله عليه وسلم كانوا يتخذونها أربابا يدعونها
ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرايين وغير ذلك ، وهو دين
المشركين الذين صنف الرازي كتابه على طريقتهم وسماه « السر المكتوم » ، في
دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم . وهذا دين المشركين من
الصابئين كالكلدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل
هذا الدين . وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني ، والكتب
المعروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخون له ، وكان قبل المسيح
بثلثمائة سنة . وكان اليونان مشركين يعبدون الأوثان ، كما كان قوم إبراهيم
مشركين يعبدون الأوثان ، ولهذا قال الخليل (٤٣ : ٢٦) إني براء مما تعبدون ،
إلا الذي فطرني فإنه سيهدين) وقال (٢٦ : ٧٥ - ٧٧) أفرايتم ما كنتم تعبدون .
أنتم وأباؤكم الأقدمون ؟ فإنهم عدوا لي . إلا رب العالمين) وأمثال ذلك مما يبين
تبرؤه مما يعبدونه غير الله . وهؤلاء القوم عامتهم من نفاة صفات الله وأفعاله
القائمة به . كما هو مذهب الفلاسفة المشائين . فإنهم يقولون : إنه ليس له صفة
ثبوتية ، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية . وهو مذهب القرامطة الباطنية .
القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها ، كما كان على ذلك
من كان عليه من بنى عبدة ملوك القاهرة وأمثالهم .
فالشرك الذي نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه : كان أصحابه هم أئمة هؤلاء .

النفاة للصفات والأفعال ، وأول من أظهر هذا النفي في الإسلام : الجعد بن درهم ، معلم مروان بن محمد ^(١) .

قال الإمام أحمد : وكان يقال إنه من أهل حرّان ، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات ، وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال ، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب ، كما صنفه ثابت بن قُرّة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران ، وكما صنفه أبو معشر البلخي وأمثاله ، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل الفعال ، وهيكل النفس الكلية ، وهيكل زُحَل ، وهيكل المشتري ، وهيكل المريخ ، وهيكل الشمس ، وهيكل الزهرة ، وهيكل عطارد ، وهيكل القمر . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

الوجه الثاني : أنه لو كان المراد بقوله (هذا ربي) أنه رب العالمين لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم ، لأن الكواكب والقمر والشمس مازال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه ، وهو جسم متحرك متحيز ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيرا بقدر الكواكب والشمس والقمر . وهذا - مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه - فإن جَوَزوه عليه كان حجة عليهم ، لآلهم .

الوجه الثالث : أن « الأفول » هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء : إنها آفلان ، ولا يقول للكواكب المريئية في السماء ، في حال ظهورها وجريانها : إنها آفلة ، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار : إنه آفل .

(١) مروان بن محمد : آخر ملوك بني أمية ، وكان يقال له « الجعدي » لكونه تلميذ الجعد بن درهم .

الوجه الرابع : أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير ، ولا من أهل اللغة . بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام ، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة . وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع . وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ « الأقول » بمعنى الإمكان ، كما قال في إشاراتِهِ :

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه . لكن إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً . وتلوت قوله تعالى (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما ، فهذا قوله .

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب : أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا ، ولا كل موجود بغيره آفلا ، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا . ولا ما كان من هذه المعاني التي يعينها هؤلاء بلفظ الإمكان . بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة : من تسمية كل متحرك آفلا . ولو كان الخليل أراد بقوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر ، ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أوائلك .

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره . إن هذا قول المحققين « واستعارته لفظ « الهوى » والحظيرة » لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأقول . فإن وضع هو لنفسه وضعاً آخر ، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه .

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر ، كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته ، كشكاة الأنوار وغيرها : أن الكواكب والشمس والقمر : هي النفس ، والعقل الفعال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك .

وشبهتهم في ذلك : أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجل من أن يقول لمثل

هذه الكواكب : إنه رب العالمين ، بخلاف ما ادَّعَوْهُ من النفس ، ومن العقل
الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ماتحت فلك القمر ، والعقل الأول الذي يزعمون
أنه مبدع العالم كله .

وقول هؤلاء - وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام -
فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد .
ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن هذه المعاني ليست هي المفهوم
من لفظ الكوكب والقمر والشمس .

وأيضاً فلو قدر أن ذلك يسمى كوكباً وقراً وشمساً بنوع من التجوُّز :
فهذا غاية أن يسوِّغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك ، لكنه لا يمكنه أن
يدعى أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، والقرآن نزل
بلغته الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه
في معان بنوع من التشبيه والاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع
الذي أحدثه هو ، وأيضاً فإنه تعالى قال (٦ : ٧٦) فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً
فذكره منكراً ، لأن الكواكب كثيرة ، ثم قال (٦ : ٧٧) فلما رأى القمر
(٦ : ٧٨) فلما رأى الشمس) بصيغة التعريف ، لكي يبين أن المراد القمر
المعروف والشمس المعروفة ، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة ، وأن المراد
واحد منها ، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان ، وأيضاً فإنه قال (٦ : ٧٦)
لا أحب الآفلين) والآفل : هو المغيب والاحتجاب ، فإن أريد بذلك المغيب
عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار
لا يرى بحال ، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالأبصار بحال ، بل
تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم .

وإن أراد المغيب عن بصائر القلوب : فهذا أمر نسبي إضافي ، فيمكن أن
تسكون تارة حاضرة في القلب وتارة غائبة عنه ، كما يمكن مثل ذلك في واجب

الوجود ، فالأقول أمر يعود إلى حال العارف بها ، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها .

وأيضاً فالعقولُ عندهم عشرة ، والنفوس تسعة بعدد الأفلاك .

فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى « حيث يقولون : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، كما أن النفس متولدة عن العقل ، مع ما في ذلك - لو ذكره - من الفساد ، أما مع ذكر كوكب من الكواكب « فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فساداً ، لما في ذلك من عدم الشبه ، والمناسبة التي تسوغ في اللغة إرادة مثل هذا .

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه . ولولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة « إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران صلى الله عليه وسلم « كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة ، وجعل « خلع النعلين » الذي خطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة ، وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة ، لسكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي « وهو من جنس قول من يقول : إن النبوة مكتسبة ، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطمعون في النبوة فكان السهروردي المقتول يقول : لا أموت حتى يقال لي « قم فأنذر » وكان ابن سبعين يقول : لقد درب ابن آمنة حيث قال « لانيّ بعدي » ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في خلع النعلين « واقتباس النور من موضع القدمين ، من مثل هذا الكلام .

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى ، كما فعل

صاحب القصص ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق . وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع . لكن تظاهر هؤلاء من أقوال الشيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين . بخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب التشيع^(١) ، فإن نفور الجمهور عن مذهب الرافضة مما نفر الجمهور عن مثل هؤلاء . بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هؤلاء . فإنهم لمشاركتهم الجمهور في الانتساب إلى السنة والجماعة يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم مالا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة ، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم . كما حدثني نقيب الأشراف أنه قال للعفيف التلمساني : أنت نصيري ، فقال : نصير جزء مني . والكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا .

فان قيل : فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا في أصله . لكنه يكون تقدما له على أدلة عقلية . فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن المقصود هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثثة في الإسلام ليس تقدما له على أصله الذي يتوقف العلم بصحة الشرع عليه . وقد حصل ، فإننا إنما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له . وذكرنا أن الواجب تقديم مقام الدليل على صحته مطلقا .

الجواب الثاني : أن نقول : الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها ، فلا يعارض ما علمت صحته بما لم تعلم صحته

(١) من درس دين الصوفية ودين الروافض دراسة دقيقة علم أنهما من منبع واحد ، أو أن الرفض هو ابن التصوف .

الجواب الثالث : أن نقول : بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة في العقل ، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها ، فهي باطلة بالعقل وبالشرع ، والقائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا (١٠:٦٧) لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وهكذا شأن جميع بدع المخالفين لنصوص الأنبياء ، فإنها مخالفة للسمع والعقل ، فكيف يبدع الجهمية المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسول .

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل ، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها ، مبسوط في غير هذا الموضع ، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام ، فنقول :

الوجه الثامن عشر : أن هذه المعارضات مبنية على التركيب ، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه ، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول : قد أورد عليهم الفلاسفة سؤا لهم المشهور ، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع في البديهة ، وإن حدث عن سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين ، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام ، أو إلى القول بالتسلسل والدور ، وكلاهما ممتنع ، وما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه ، بل هو ما اتفق العقلاء على امتناعه . فإنه إذا قيل : إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث ، فإما أن

يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث ، فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول في الأول ، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، فالناس كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّرَ أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن لم يحدث إلا بسبب حادث ، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد . وإذا قال القائل : فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث ، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض ، فإن قوله « لا يحدث حادث » قول عام ، فإذا جَوَّزَ أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ، ويسمى تسلسلاً .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات ، بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى ما لانهاية له ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

والثاني التسلسل في الآثار : بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله ، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك ، وهلم جرا ، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة يجوزون ذلك ، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك .

وأما إذا قيل « لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصریح العقل ، وقد يسمى هذا دوراً ، فإنه إذا قيل « لا يحدث حتى يحدث شيء » كان هذا دوراً ، فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث ، وكونه سبحانه لم يزل مؤثراً يراد به مؤثراً في كل شيء ، وهذا لا يقوله عاقل ، لكنه لازم لحجة الفلاسفة ، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء معين ، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء . وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية .

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحوه ، قالوا لهم في الجواب : هذه الأمور إن لم يحدث بسببها

سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن حدث سبب حادث ، فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به .

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا : هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث ، والحس يكذبه ، فقالوا لهم : إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا ، وأنتم تقولون بإبطاله ، وأما نحن فلا نقول بإبطاله ، وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة ، فقد زال هذا المحذور .

والتسلسل نوعان : تسلسل في العلل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله ، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء .

وتنازع هؤلاء : هل الإلزام صحيح أم لا ؟ وبتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة ، وإذا لم تنحل كانت حجة على الفريقين ، وكان القول بموجبها لازماً ، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبد الله الرازي في أشهر كتبه ، وهو كتاب « الأربعين » وما اعترض عليه به صاحب « لباب الأربعين » أبو الثناء محمود الأرموي ، وجوابه هو عنها ، فإن الرازي ذكرها ، وذكر أجوبة الناس عنها وبين فسادها ، ثم أجاب هو بالإلزام ، مع أنه في مواضع أخرى يجيب عنها بالأجوبة التي بين فسادها في هذا الموضع .

قال في حجته : جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود ، فكل ما لا بد منه في مؤثره إن لم يكن حاصلًا في الأزل لحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وجد الممكن لا عن مؤثر ، وإن توقف عاد الكلام فيه ، وتسلسل ، وإن كان حاصلًا فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه ، وإن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى ، فيرجح أحدهما على الآخر ، وإن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح ، وإن توقف لزم خلاف الفرض .

ثم قال : أجاب المتكلمون بموجوه : الأول : أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت ، لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت .

قلت : هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية كابن كلاب والأشعري وأصحابهما ، وبه يجيب القاضي أبو بكر وأبو المعالي والتميميون من أصحاب أحمد والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وأمثالهم ، وبه أجاب الغزالي في تهافت الفلاسفة ، وزيفه عليه ابن رشد الحفيد ، وبه أجاب الآمدي ، وبه أجاب الرازي في بعض المواضع .

قال : الجواب الثاني للمتكلمين : أنها اقتضت التعلق به في ذلك الوقت لتعلق العلم به .

قلت : هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية ، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة ، كما ذكره الشهرستاني ، ويمكن أن يجعل هذا جواباً آخر .

قال : الجواب الثالث : اهل هناك حكمة خفية لأجلها أحدث في ذلك [الوقت] قلت : هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الأفعال ، كما هو مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم . وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه ، كما يوافق الكرامية في تحليلهم القاضي أبو حازم ابن القاضي أبي يعلى وغيره .

قال : الجواب الرابع : أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق .

الجواب الخامس : أنه لم يكن ممكناً قبله ، ثم صار ممكناً فيه .

قلت : هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، كالشهرستاني وغيره ، وهذا جواب الرازي في بعض المواضع . قال : الجواب السادس : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالمهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان ، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين .

قلت : هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة ، وبه أجاب الرازي في نهاية العقول ، فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول ، وهو عنده أجل ما صنفه

في الكلام ، قال : قوله في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري عز وجل لا بد وأن يكون حاصلها في الأزل ، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل .

قلنا : هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات ، أما إذا كان قادراً فلا .
قوله « القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت ، وأن يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح »

قلنا : المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال : القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدوريه دون الآخر على مرجح .
قوله « إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع » ويلزم منه نفى الصانع ..

قلنا : قد ذكرنا أن بديهية العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره . وما اقتضت البديهية الفرق بينهما لا يمكن دفعه .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة ، وهو وأمثاله دائماً في كتبهم يضعفون هذا الجواب ، ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة ، وأنه لا يتصور ترجيح الممكن لا من قادر ولا من غيره ، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر .

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة « حدوث العالم » لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة . وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة ، وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون ، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر ، ثم في موضع آخر يقولون : إن بديهية العقل يعلم بها فساد هذه الحجة . وهو لما احتج في المحصول على إثبات الجبر وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلي ذكر

هذه الحجة . وقال : فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث من العبد القادر على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق .

وقال أيضاً في تقريرها ههنا : العمدة في إثبات الصانع : احتياج الممكن إلى المؤثر ، فلو جوزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكننا أن نحكم بشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر ، وذلك يسد باب إثبات الصانع .

قال : وأما الهارب من السبع إذا عن له طريقان ، فإنما نمنع تساويهما من كل الوجوه وإن تباعدتا عليه . ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه . أو يصير غافلاً عن أحدهما ، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما ، والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في كل موضع ، لا يمكنه أن يترك إلا عند حصول المرجح . وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة : إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ، ولا يمكن أن يقال : الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره ؟ لأنها لو رجحت غيره عليه لسكان هذا السؤال عائداً ، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معلل بعلّة أخرى . وذلك محال . لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها ، كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له ، وذلك أمر ذاتي له . ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة .

قال : وهذا الجواب باطل أيضاً ، لأننا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجحة ، وإنما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية . ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإننا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح . ولا يكون تعليل ذلك تعليلاً لأصل كونه ممكناً ، فكذلك ههنا .

قلت : نظير هذا قول من يقول من القدريّة المعتزلة والشيعة ونحوهم « إن الله

تعالى جعل العبد مختاراً ، وخلق مختاراً ، إن شاء اختار هذا الفعل ، وإن شاء اختار هذا الفعل ، فهو يختار أحدهما باختياريه .

فيقال لهم : هو جعله أهلاً للاختيار ، وقابلاً للاختيار ، وجائزاً منه الاختيار ، وممكناً منه الاختيار ، ونحو ذلك ، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا ؟ .
فإن قالوا بالأول قيل لهم : فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لا بد له من سبب ، وإذا كان العبد قابلاً لهذا ولهذا فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لا بد له من سبب أوجبه .

وإن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق ، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى ، كما قال سبحانه (٨١ : ٢٨ ، ٢٩) لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) .

ولهذا إذا حُقق القول عليهم وقيل لهم : فهذا الاختيار الحادث الذي كان به هذا الفعل ، وهو إرادة العبد الحادثة من المحدث لها ؟ قالوا : الإرادة لا تعلل .
فقلت لمن قال لي ذلك منهم : تعني بقولك « لا تعلل » بالعلة الفائية ، أي لا تعلم عاقبتها ، أو لا تعلل بالعلة الفاعلية ، فلا يكون لها محدث أحدثها ؟
أما الأول فليس الكلام فيه هنا ، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك ، وأما الثاني فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، فإن من جوز في بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث ، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون .

فالمعتزلة القدريّة : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، وإما أن يقولوا بإرادة أحدثها في غير محل بلا إرادة ، كما يقوله البصريون منهم ، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم في هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأحسن المطالب ، فإنهم التزموا عرضاً يحدث لا في محل ، وحادثاً يحدث بلا إرادة ، كما التزموا في إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل ، فنفوا السبب الفاعل

للإرادة « مع أنهم يثبتون لها العلة الغائية » ويقولون : إنما أراد الإحسان إلى الخلق ونحو ذلك .

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم ، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد ، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث ، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة ، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية ، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية .

والمفلسفة المشاؤون يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية ، ويعطون مافى العالم من الحوادث بأسباب وحكم . وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية « بل حقيقة قولهم : أن الحوادث التي تحدث لا تحدث لها ؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها ، ولا يمكن أن يحدث عنها شيء ، وحقيقة قولهم : إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة ، ولا عاقبة محمودة ، لأنهم ينفون الإرادة ، ويقولون : ليس فاعلاً مختاراً ، ومن نفى الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذى هو الحكمة الغائية أولى وأحرى ، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض فى هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار « وما فيها من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات « إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذى هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم « وهو نهاية عقولهم فى دراية أصولهم .

قال الرازى : قالت الفلاسفة : حاصل الكل اختيار أن كل ما لا بد منه فى إيجاد العالم لم يكن حاصلًا فى الأزل « لأنه جعل شرط الإيجاد أولاً : الوقت الذى تعلقت الإرادة بإيجاده فيه ، وثانياً : الوقت الذى تعلق العلم به فيه ، وثالثاً : الوقت المشتمل على الحكمة الخفية « ورابعاً : القضاء الأزل ، وخامساً : الوقت الذى يمكن

فيه ، وسادساً : ترجيح القادر ، وشئ منها لم يوجد في الأزل ، وقد أبطلنا هذا القسم
ثم قال عن الفلاسفة : والجواب المفصل عن الأول من وجهين :
أحدهما : أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق بإيجاده في سائر الأوقات كان
موجباً بالذات ، ولزم قدم العالم ، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق
إن لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا بمرجح ، وإن توقف عاد الكلام فيه ،
وتسلسل .

والثاني : أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قدم المراد ،
وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل ، وإلا عاد الكلام في
كيفية إحداثه ، وتسلسل .

وعن الثاني من وجهين :

الأول : أن العلم تابع للمعلوم التابع للإرادة ، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم .
الثاني : أن تعين المعلوم محال ، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت علم عدم حدوثه
فيه ، وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه ، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات .

وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا يحدث لزم نفي الصانع ،
وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه .

وأيضاً فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله ،
وإلا فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ، ولزم نفي الصانع . وإن
لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، وتسلسل .

الثاني : أنه مع العلم باشتغال ذلك على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك
كان موجباً بالذات ، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل ، وإلا وقع
الممكن لا لمرجح .

وعن الرابع من وجهين :

أحدهما : أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله ، وإلا استند إلى واجب لذاته ، ولزم الحذور .

والثاني : أن الأزل نفي محض ، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد .

وعن الخامس من وجهين :

أحدهما : أن انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته محال .

الثاني : أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لاقبولها ، لكونه شاملاً للأوقات .

وعن السادس من وجهين :

الأول : أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقاً ، وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك ، ولزم نفي الصانع .

الثاني : أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجح أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا يبايقاه ، بل من غير سبب ، ولزم نفي الصانع ، وإن توقف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلًا في الأزل أم لا ؟ .

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه ما لم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح .

قلت : هذه الوجوه بعضها حق لا حيلة فيه ، وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة .

ثم قال الرازي : والجواب أن هذا يقتضي دوام العلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثاني لدوام الأول ، وهلم جرا ، وإنه ينفي الحدوث أصلاً قال : فإن قلت : واجب الوجود عام الفَيْض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القوابل بسبب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب : إن كان

حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه . ولزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها .
دفعه ، وهو محال . وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك
في كلية العالم .

وقد اعترض الأرموى على هذا الجواب فقال :

ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على
حدوث السبب الفاعل ، بل [يدل] إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه .
وإن عَنَيْتَ به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه . بل
إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط . وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية
على التعاقب جائز عندكم .

قال : بل الجواب الباهر عنه : أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني .
لجواز أن [يوجد] في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل
واحد منها بعد ما يليه ، حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان
العالم الجسماني عن المبدأ القديم .

قلت : الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه ، وهو الجواب الثاني
الذي أجابهم به الغزالي في كتاب التهافت .

وأما اعتراض الأرموى فجوابه : أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة
لمعلولها ، ومعلولها لازم لعلته : امتنع أنه يحدث عنها شيء ، فما حدث لا بد له من
سبب تام . وحدوث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له ، فيلزم وجود
أسباب ومسببات لانهاية لها دفعه ، وهو محال .

وأما قوله : « إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث
السبب الفاعل » بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه »

فيقال له : هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحوادث من حيث الجملة . وأما
إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة فلا بد له من حدوث سبب تام ،

وإذا قال القائل « القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه »
 قيل : الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط ، فلا
 بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة ، لأن العلة التامة القديمة يمتنع
 أن يحدث عنها شيء . فإنه يجب مقارنة معلولها لها في الأزل ، والحادث ليس
 بمقارن لها في الأزل .

وإذا قيل ■ حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط .
 قيل : الكلام في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، فإن
 حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال . وهذا الإلزام صحيح لا محيد
 للفلاسفة عنه .

وإذا قالوا : ■ حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد ■
 قيل لهم : الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة ؛ لأن العلة
 التامة القديمة تستلزم معلولها ، فتكون معها في الأزل ، والحوادث المتسلسلة ليست
 معها في الأزل .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبيننا أن قولهم بحدوث
 الحوادث عن موجب تام أزلي لازم لهم في صريح العقل ، سواء حدثت عنه
 بوسائط لازمة له أو بغير وسائط ، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا أو
 غير ذلك ، وسواء قيل : إن الصادر الأول عنه : العنصر ■ كما يقول بعضهم ، أو
 قيل : بل هو العقل ، كما هو قول آخرين ؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه ■
 لا يحدث فيها شيء ؛ إذ القول في حدوث ما يحدث فيها كالقول في غيره من
 الحوادث .

وقولهم : « إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها
 المتعاقبة مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له ، أو بغير
 واسطة العقل ، أو القول بحدوثها عن العقل ، أو ما قالوا من هذا الجنس الذي
 يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شيء » هو قول

يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء . فإذا كان المؤثر التام الأزلى يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلى ، سواء جعل ذلك شرطاً في حدوث غيره أو لم يجعل . ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدعونه من الاستعدادات والشروط مفتقراً إلى سبب تام . فيلزم وجود علل ومعلولات لا تنتهي دفعة ، كما ذكره الرازي . وهذا من جيد كلامه .

وأما الجواب الذي أجاب به الأرموى ، وذكر أنه باهر : فهو منقول من كلام الرازي في المطالب العالية وغيرها ، وهو منقوض بهذه المعارضة ، مع أنه جواب بعضه موافق لقول أهل الملل . وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية ؛ فإنه مبني على إثبات العقول والنفوس ، وأنها ليست أجساماً . وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى . وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل ، بل هي أقوال باطلة كما قد بسط في غير هذا الموضع ، وبين أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها في الأذهان ، لا في الأعيان .

وإنما أجاب الأرموى بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين - كالشهرستاني والرازي والآمدی - زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لا دليل للمتكلمين على نفيه . وأن دليلهم على حدوث الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات .

وهذا قول باطل . بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات و بطلان دعوى وجود ممكن ليس جسماً ولا قائماً بجسم : مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبوالمعالى وغيره . بل قال طوائف من أهل النظر : إن الموجود منحصر في هذين النوعين . وإن ذلك معلوم بضرورة العقل . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : أن هذا الجواب الذي ذكره الأرموى مبني على هذا الأصل ومضمونه : أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته ،

لا فاعل لها بمشيئته وقدرته ، وهم يفسرون العقول بالملائكة ، فتكون الملائكة قديمة أزلية ، متولدة عن الله تعالى . لازمة لذاته . وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله ، وهذا موافقة للدهرية على العلة والمعلول . لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني . لكنه يبطل في الجملة احتجاجهم على أن السموات قديمة أزلية ، فهو قطع لنصف شرم .

وهذا الجواب مبني أيضا على جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار ، والقول بجواز حوادث لا أول لها . وهذا أحد قولى النظر ، وهو اختيار الأرموى . وبه اعترض على الرازى في غير موضع . وبه اعترض الأرموى على جواب الرازى عن حجة التأثير التي مبناها على أن التأثير الذى يدخل فيه الخلق والإبداع . هل هو أمر وجودى ، أو أمر عدى ؟ وهل الخلق هو الخلق . أو غير الخلق ؟ وفيها قولان مشهوران للناس ، والجمهور على أن الخلق ليس هو الخلق . وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد ، وقول أكثر أهل الكلام . مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة ، وهو قول الكرامية وغيرهم ، وهو مذهب الصوفية ذكره صاحب « التعرف ، في مذاهب التصوف » المعروف بالكلا بازى . وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم . وطائفة قالت : الخلق هو الخلق ، وهو قول كثير من المعتزلة . وقول الكلابية كالأشعرى وأصحابه ومن وافقهم من أصحاب الشافعى وأحمد ومالك وغيرهم .

والمقصود هنا : أنهم لما احتجوا على قدم العالم بأن كون الواجب مؤثرا في العالم غير ذاتيهما ، لإمكان تعقلهما مع الذهول عنه . ولأن كونه مؤثرا معلوم دون حقيقته . ولأن المؤثرية نسبة بينهما ؛ فهي متأخرة ومغايرة . قال : وليس التأثير أمراً سلبياً ، لأنه نقيض قولنا « ليس بمؤثر » . فذلك الوجودى إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر ، وكانت مؤثرية زائدة ، ولزم التسلسل ؛ وإن كان قديماً . وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين . فيلزم قدمهما .

أجاب الرازي : بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ،
وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرته زائدة ، ويتسلسل .

قلت : وهذا الجواب هو على قول من يقول : إن الخلق هو المخلوق ، وإنه
ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة
أمر وجودي أصلاً .

فقال الأرموى : ولقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع في الآثار ، لأن المؤثرية
صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والآخر ، فتكون متأخرة على الأثر .
فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر ، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية .
قال : والمنسكح هو التسلسل في الماثورات .

قال : بل الجواب عنه : أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره
لا تتوقف إلا على وجود معروضها ؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة
إلى التأخر عنه ، ولو بأزمنة كثيرة ، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر .

قلت : وقول الأرموى « لقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع في الآثار
لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والآخر ، فتكون متأخرة عن
الأثر ، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية »
يُعتَرَض عليه : بأن هذا يناقض قوله بعد هذا « بل الجواب عنه : أن الصفة
الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها »
فإنه إن كان هذا القول صحيحاً لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والآثر جميعاً
في زمان واحد ، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر ، وإن كانت الصفة العارضة
للشيء لا تتوقف ، بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط .

ولكنه يجب عن هذا بأن مقصودي أن أُلْزِمَ غيري إذا قال « تتوقف
المؤثرية على المؤثر والآثر » بأن هذا تسلسل في الآثار ، لا في الماثورات ، وهذا
إلزام صحيح .

لكن يقال له : كان من تمام هذا الإلزام أن تقول : المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر ، والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر . فإن كونه مؤثراً بدون الأثر ممتنع ، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عقب التأثير الذي هو المؤثرية . فإنه إذا خلق وُجد المخلوق ، وإذا أثر في غيره حصل الأثر ، فالأثر يكون عقب التأثير ، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر . وليس الأمر كذلك ، بل هي متقدمة على الأثر ، أو مقارنة له عند بعضهم . ولم يقل أحد من العقلاء : إن المؤثرية متأخرة عن الأثر ، بل قال بعضهم : إن الأثر متأخر منفصل عنها ، وقال بعضهم : هو مقارن لها ، وقال بعضهم : هو متصل بها . لا منفصل عنها ، ولا مقارن لها . وهذا أصح الأقوال .

ولكن على التقديرين : تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها ، فيلزم أن يكون لها مؤثرية ، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى . وهذا مستقيم لا محذور فيه ؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً في الأثر المنفصل عنه . وكونه مؤثراً في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر .

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون : الموجب يحصل عقب الموجب التام . والأثر يحصل عقب المؤثر التام ، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية . والمعلول يحصل عقب كمال العلية .

وأما من جعل الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان - كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم - فهو لا يلزم قولهم لوازم تبطله ؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، ومع المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، وهلم جراً ، وهذا التسلسل في تمام المؤثرية . وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لافي الآثار ؛ فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر . والتسلسل في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر ؛ فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه . وإنما يفعل في حال وجوده ؛ فعند وجود التأثير لا بد

من وجود المؤثر ، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير . بل لا يكون إلا مع وجوده . لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر ؛ فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات ، لا في الآثار .

وقد يقول القائل : هذا الذي أراده الرازي بقوله « إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات » وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر . فتكون مؤثرية زائدة ، ويتسلسل . فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب ، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين . والرازي قد يقول بهذا ؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء فيقول القائل : هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة ، حيث قال : والجواب أن هذا يقتضى دوام المعلول الأول ، لوجوب دوام واجب الوجود . ودوام الثانى لدوام الأول ، وهلم جراً ، وإنه ينفي الحوادث أصلاً . قال : فان قلت : واجب الوجود عام الفيض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب . فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام في سبب حدوثه . ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعةً ، وهو محال ، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك في كلية العالم .

فيقال : هذا الكلام الذى ذكره الرازي جيد مستقيم . وهو إلزامهم بالحوادث المشهودة التى قد يعبر عنها بالحوادث اليومية ، فإنه لا بد لها من مؤثر تام . فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم ، وبطل قولهم . وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثاً مع حدوث الأثر ، لا قبله ، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه فى الزمان لا يتأخر عنه ؛ فعلى قولهم هذا : يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره . والأثر معه مؤثره ، لا يتقدم زمان

أحدهما على زمان الآخر ؛ وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً ، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً ، فيلزم وجود أسباب ومسببات هي علل ومعلولات لا نهاية لها في زمن واحد ، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل ، وقد اتفق العقلاء على امتناعه .

واعترض الأرموى عليه ساقط حينئذ .

فإن ملخص قوله : إن اللازم حدوث المؤثر أو حدوث بعض شرائطه .

وهم يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب .

فيقال لهم : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادث ، فيقولون : حدوث الحادث الأول شرط حدوث الحادث الثاني ، والشرط موجود قبل المشروط . ولكن هذا يناقض قولهم : إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها في الزمان ، وإن المعلول يجب أن يكون موجوداً مع تمام العلة لا يتأخر عن ذلك ؛ فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه ، وكلما حدث حادث كان الشرط الحادث الذي به تمت عليه العلة حادثاً معه لا قبله ، ثم ذلك الحادث أيضاً يحدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله ، وهلم جراً . فيلزم تسلسل تمام العلل في آن واحد ، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث في هذا الوقت ، وتتمام علة هذا التمام حدث في هذا الوقت . وهلم جراً ، والتسلسل ممتنع في العلة ، وفي تمام العلة ، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة وللعلة علة إلى غير غاية . فلا يجوز أن يكون لتتمام العلة علة ولتمام العلة علة إلى غير غاية . والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء معلوم فساد بضرورة العقل . سواء قيل : إن المعلول يقارن العلة في الزمان . أو قيل : إنه يستعقب العلة .

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً

للعلة التامة لا يتأخر عنها ؛ وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمام

علته حادث معه ، وتام علة ذلك التمام حادث معه ، وهلم جراً ، فيلزم وجود حوادث لانهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسلمون أنه ممتنع .
ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع ، وهو يشبه قول أهل المعاني وأصحاب معمر^(١) .
وإذا كان هذا لازماً لقولهم ، لا محيد لهم عنه : لزم أحد أمرين : إما بطلان حجته ، وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شيء . والثاني باطل بالمشاهدة .
فتعين بطلان حجته .

فتبين أن الذي ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازي لازم لا محيد عنه ، وأن الأرموى لم يفهم حقيقة الإلزام ، فاعترض عليه بما لا يقدر فيه .
ولكن مثار الغلط والاشتباه هنا : أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فإنه يراد به التسلسل في الأثر . بمعنى : أنه يحدث شيء بعد شيء .
ويراد به التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلاً ، وهذا عند من يقول « إن المؤثر التام وأثره مقترنان في الزمان » كما يقوله هؤلاء الدهرية . فيقتضي أن يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارناً للأثر لا يتقدم عليه . فتبين به فساد حجته .
وأما من قال « إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر » فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموى ، وهو أن كونه مؤثراً في الأثر المعين يكون مشروطاً بحادث يحدث ويكون الأثر عقبه . ولا يكون الأثر مقارناً له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم ، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلاً إذا شاء .

فإنه على قول هؤلاء يقال : فعلة لما يحدث من الحوادث مشروط بحادث حادث به تتم مؤثرية المؤثر . ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك

(١) هو معمر بن عباد السلمي من شيوخ المعتزلة . قال البغدادى « في الفرق بين الفرق صفحة ٨٠ » وكفر الجبائى النظام في قوله بالطبائع . وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع .

الحادث . وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي . إذ الأزلي لا يكون إلا مع تمام مؤثره . ومقارنة الأثر للمؤثر زماناً ممتنعة .

وحينئذ فإذا قيل : هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره . بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه . وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله .

فقد تبين أن هذه المعقولات التي اضطرب فيها أكبر النظائر ، وهي عندهم أصول العلم الإلهي ، إذا حققت غاية التحقيق : تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل ، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

قلت : المقصود هنا أن الأرموى ضعف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلل ، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر ، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية لم يلزم إلا التسلسل في الآثار .

وقوله « إن هذا يقتضي التسلسل في الآثار لا في المؤثرات » كلام صحيح على قول من يقول « إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه » لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة . لا نفس المؤثر . والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله . والمبدع وإبداعه ، والمقتضى واقتضائه ، والموجب وإيجابه . وهو كالفرق بين الضارب وضربه ، والعاقل وعقله ، والمحسن وإحسانه . وهو فرق ظاهر .

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر ، كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر : ليس بمستقيم . فإن كون الشيء مؤثراً في غيره لا يكون متأخراً عن أثره .

بل إما أن يكون مقارناله ، أو سابقا عليه ، وإلا فوجود الأثر قبل التأثير ممتنع ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير ، فإن كون التسلسل ههنا واقعا في الآثار ، أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس ، فضلا عن أن يدل عليه بهذا الدليل . والجواب الذي ذكره - من أن الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها - هو جواب من يقول بأن التأثير قديم والأثر حادث .

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الأزل ، وإن كان الخلق حادثا .

وهو قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الكلام والصوفية . وهو مبني على أن الخلق غير الخلق . وهذا قول أكثر الطوائف ، لكن منهم من صرح بأن الخلق قديم والخلق حادث ، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال ، ومنهم من لا يعرف مذهبه في ذلك .

فالذي ذكره البغوي عن أهل السنة : إثبات صفة الخلق لله تعالى ، وأنه لم يزل خالقا ، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب « التعرف » لمذهب التصوف « أنه مذهب الصوفية ، وكذلك ذكره الطحاوي وسائر أصحاب أبي حنيفة » وهو قول جمهور أصحاب أحمد ، كأبي إسحاق بن شاقلا ، وأبي عبد الله بن حامد ، والقاضي أبي يعلى وغيرهم . وكذلك ذكره غير واحد من المالكية ، وذكر أنه قول أهل السنة والجماعة . ومن هؤلاء من صرح بمعنى الحركة لا بلفظها . وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد ، كما يقول بذلك الكلابية وغيرهم من الصفاتية .

فجواب أبي الثناء الأرموي موافق لقول هؤلاء الطوائف ، وهو قوله « صفة العارضة للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها » كما أن الإرادة القديمة -

لا تتوقف إلى على وجود المرید دون المراد عند من يقول بذلك . وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر . دون المقدور ، فكذلك قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير .

ولكن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول : إن الحوادث توجد بإرادة قديمة ، والمنازعون لهم الزموم بأن هذا ترجيح بلا مرجح ، كما تقدم . فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموي . وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث : إما أن يتجدد تمام التأثير ، وإما أن لا يتجدد . فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم ، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث ، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره .

وكان الأرموي يمكنه أن يجيب - على أصله - بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل أو النفس . كما أجاب به عن الحجة الأولى .

قلت : المقصود هنا أن يعرف أن نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية الدهياء . وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة .

ونحن والله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضع وبسطنا الكلام في ذلك ، وبيننا كيف فساد استدلالهم من وجوه كثيرة . وكيف يتمكن كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين . حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك ، وأن الله لم يخلق السموات والأرض في ستة أيام ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم . أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول . بل ولا مخالفة لصريح العقل : كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به

الرسول ولا يخالفون به المعقول : أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب
للرسول ومخالفة لصريح العقل . وهذا مما يتبين به أنه ليس في العقل الصريح
ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم . وهو المقصود
في هذا المقام .

مثال الأجوبة التي يحجب بها هؤلاء الفلاسفة . أن يقال :

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين :

إحداهما : أن الممكن لا بد له من مرجح تام . وامتناع التسلسل . ولفظ
« التسلسل » فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه . فان لفظ التسلسل هنا :
هو توقف جنس الحادث على حادث ، وهذا متفق على امتناعه . و « التسلسل »
في غير هذا الموضع يراد به التسلسل في الفاعلين وفي الآثار . والتسلسل في تمام
الفاعلين هو من التسلسل في الفاعلين .

فيقال لكم : التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل . وفي تمامها . وأما
التسلسل في الشروط أو الآثار : ففيه قولان للمسلمين . وأنتم قائلون بجوازه .
فنقول : إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً أو ممتنعاً ؛ فإن كان ممتنعاً امتنع
تسلسل الحوادث . ولزم أن يكون لها أول . وبطل قولكم بحوادث لا أول لها ،
وامتنع كون حركات الأفلاك أزلية . وهذا يبطل قولكم .

ثم نقول : العالم لو كان أزلياً فإما أن يكون لا يزال مشتملاً على حوادث .
سواء قيل : إنها حادثة في جسم أو عقل ، أو يقال : بل كان في الأزل ليس فيه
حادث ، كما يقال : إنه كان جسماً ساكناً ؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث .
ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها ، فبطل هذا التقدير ، وإن كانت الحوادث
حدثت فيه بعد أن لم تكن لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير ، وهذا
يبطل حجتكم ، ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب .

وإن قلتم : إن التسلسل في الآثار جائز . وهو قولكم ، بطل استدلالكم

بهذه الحجة على قدم شيء من العالم ؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلاً .

فيقال لكم حينئذ : لم لا يجوز أن تكون الأفلاك ، أو كل ما يقدر موجوداً في العالم ، أو كل ما يحدثه الله ، موقوفاً على حادث بعد حادث ، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟ .

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل ، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن ، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجة ، وبطل المذهب المعروف عندكم ، وهو أن حركات الأفلاك أزلية ؛ فإن هذا إنما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً ؛ فإذا كان تسلسلها ممتنعاً لزم أن يكون لحركة الفلك أول ، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً : لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم ؛ لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله ، وهلم جرا .
فإن قلتم : هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالتقديم .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن هذا قولكم ، وليس هذا ممتنعاً عندكم ، فإن الفلك قديم أزلي عندكم ، مع أنه جسم تقوم به الحوادث .

الثاني : أنه يجوز أن تكون تلك الحوادث - إذا امتنع قيامها بواجب الوجود - قائمة بمحدث بعد محدث ، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجبتكم ، فإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجبتكم أيضاً ؛ فإن قولكم : إن الحوادث الفلكية للمتسلسلة صادرة عن قديم أزلي .

الثالث : أنا نتكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث . وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين : إما قيام الحوادث بالواجب ، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به .

الرابع : أن يقال : قيام الحوادث بالتقديم : إما أن يكون ممتنعاً ، وإما أن

يكون ممكناً ، فإن كان ممتنعاً لزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب . وإن كان جائزاً بطلت هذه الحجة .

الخامس : أن من قال من أهل الكلام « بأن القديم لا تحله الحوادث » إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم ، فإن كان قولهم هذا صحيحاً : لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة ، وهو يستلزم بطلان حجتكم ؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم . بل هذا يبطل مذهبكم . لأنه إذا كان ماقام به الحوادث حادثاً امتنع قيام الحوادث بالقديم ، سواء كان واجباً أو ممكناً . بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتنعاً لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها .

وإن لم يقيم به حادث ، فإنه على هذا التقدير : يجب أن يكون للحوادث أول . فإذا كان للنفوس أول : وجب أن يكون للعقول أول ؛ لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس ، فيمتنع كالعكس ، وحينئذ فلا يكون في العالم شيء قديم قام به حادث . بل لا يكون في العالم قديم . وإن لم تقم به الحوادث . بل إما أن يقال : حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، أو ما زال يحدث شيء بعد شيء ، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث . وهذا باطل . كما ذكرتموه في الحجة ؛ لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح ، والثاني : يمتنع أن يكون في الممكنات شيء قديم . وهو نقيض مذهبكم .

فإذا قالوا : نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب لكون القديم لا تحله الحوادث ؛ فإن ذلك جائز عندنا . بل لأنه لا تقوم به الصفات .

قيل لهم : حينئذ سهلت القضية ، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم بل وجهور الفلاسفة يخالفونكم في هذا الأصل ، وقولكم في نفي الصفات أضعف بكثير من قول من قال « القديم لا تحله الحوادث » ولهذا كان كثير من المسلمين - كالسكلاوية ومن وافقهم - يقولون بإثبات الصفات للواجب ، دون قيام الحوادث

به ، فإذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفي الصفات كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جداً ، وتبين حينئذ فساد قواكم بنفي الصفات ، وجعل المعاني المتعددة شيئاً واحداً ، وأن قولكم « إن العاشق والمعشوق والعشق ، والعاقل والمعقول والعقل : شيء واحد ، وإن العالم هو العلم والقدرة هي الإرادة » من أفسد الأقوال ، كما قد بين فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين « وتكلمنا على ما تسمونه تركيباً ، وتنفون به الصفات ، وبيننا أنه ليس تركيباً في الحقيقة » وإن كان في اصطلاحكم يسمى تركيباً ، وأنه - بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد - لا حجة لكم على نفيه ، وهكذا يجابون عن حجة التأثير .

وقولهم « إن كان التأثير قديماً لزم قدم الأثر ، وإن كان محدثاً ، فإن كان المحدث جنس التأثير ، وقيل بجواز ذلك ، كان للحوادث ابتداء ، وبطل مذهبكم . وإن قيل بامتناعه وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء . وقد يسمى تسلسلاً ودورا ، وإن كان المحدث التأثير في شيء معين بعد حدوث معين قبله لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم .

فإنه يقال لهم « إما أن يكون التأثير أمراً وجودياً ، وإما أن لا يكون وجودياً ؛ فإن لم يكن وجودياً بطلت الحجة ، وهو جواب الرازي » وهو جواب من يقول « الخلق نفس المخلوق » وإن كان وجودياً ، فإما أن يكون قائماً بذات المؤثر أو بغيره . فإن كان قائماً بذاته لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود . وهذا قول مثبتة الصفات . وعلى هذا التقدير فالتسلسل في الآثار والشروط ، إن كان ممكناً بطلت هذه الحجة ، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم ، وإن كان ممتنعاً لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل حجبتكم .

وإن كان التأثير - أو تمامه - قائماً بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط .
وأن يكون ممكناً ، وإذا كان ممكناً أمكن تسلسل التأثير ، فبطلت الحجة .
وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر ، وعلى هذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكناً كان هناك تأثير قديم بغير ذات الله تعالى ، وهذا باطل لم يقل به أحد ، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه ، وهو المطلوب .
ومما يجابون به عن حجة التأثير ، أن يقال أيضاً : التسلسل في الآثار إن كان ممكناً بطلت الحجة ؛ لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبق بتأثير آخر ، وإن كان ممتنعاً لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم أو كون التأثير عديمياً ، وعلى التقديرين يبطل قولكم .

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث ، وذلك الإحداث هو التأثير ، فإن كان عديمياً بطلت الحجة ، وإن كان موجوداً ، فإن كان قديماً لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل الحجة ، وإن كان التأثير محدثاً - والتقدير أن التسلسل ممتنع - فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث ؛ فتبطل الحجة أيضاً . وهذا جواب لا مخلص لهم عنه ، به ينقطع شغبهم .

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ، ويجعل خلق الله عز وجل للسموات والأرض مبنياً على مثل هذا القول الذي هو جواب المعارضة : فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين .

بل يجب أن يعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جواباً قاطعاً لا شبهة فيه ، بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العقل واليقين بالأدلة والبراهين ، وإنما يستفيد الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات ، وهم في أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون : إنه برهان قاطع [ولهذا يقول أحدهم في هذا الموضع : إنه برهان قاطع] وفي موضع آخر يُفسد ذلك البرهان .

والذين يعارضون الثابت في الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات
القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة .

فكل مَنْ لم ينافر أهل الإلحاد والبدع مناصرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى
الإسلام حقه ، ولا وفى بموجب العلم والإيمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور
وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامه العلم واليقين .

ولولا أنا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع - وهذا موضع
تنبيه وإشارة ، لا موضع بسط - لكننا نبسط الكلام في ذلك - ولكن نبهنا
على ذلك .

وملخص ذلك في حجة التأثير الذى يُسمَّى الخلق والإبداع ، والتكوين
والإيجاب ، والافتضاء ، والعليّة ، والمؤثرية ، ونحو ذلك - أن يقال : التأثير في
الحوادث : إما أن يكون وجوديا أو عدمياً ، وإذا كان وجوديا : فإما أن يكون
قديماً أو حادثاً ، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة .

أما إن كان عدمياً فظاهر ، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر ؛ إذ العدم
لا يستلزم شيئاً موجوداً ، ولأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل للمحدثات بعد أن لم يفعلها
من غير تأثير وجودى أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودى كما هو قول الأشعرية
ومَنْ وافقهم من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وكثير من المعتزلة .

وإن كان وجودياً فإما أن يكون قديماً أو محدثاً ؛ فإن كان التأثير قديماً فإما
أن يقال بوجود كون الأثر متصلاً بالتأثير ، والمكون متصلاً بالتكوين ، وإما
أن لا يقال بوجود ذلك ، وإما أن يقال بوجود المقارنة ، وإما أن يقال
بإمكان انفصال الأثر عن التأثير .

فإن قيل بوجود ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن في العالم حوادث - فيمتنع
أن يكون التأثير في كل منها قديماً - بل لابد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة .

« يمتنع حينئذ أن يكون في العالم قديم ، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير والقديم لا يكون مسبوقا بغيره .

وإن قيل « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحدا » لزم أن لا يكون في العالم شيء حادث ، وهو خلاف المشاهدة .

فإذا قيل « بأن التأثير لم يزل في شيء بعد شيء » كان كل من الآثار حادثا ، ولزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كان كل حادث مسبوقا بحادث .

وإن قيل « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، كما هو قول كثير من أهل النظر ، وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى ، وهي صفة التخليق ، ويقول : إنها قديمة ، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد والصوفية ، وأهل الكلام وغيرهم .

وإن كان التأثير محدثا فلا بد له من محدث ، فإن قيل يجوز حدوث الحوادث بإرادة قديمة ، أو إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح : جاز أن يحدث التأثير قائما بالمؤثر بقدرته أو بقدرته ومشيتته القديمة ، كما يجوز من يجوز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته ومشيتته القديمة . وإن قيل « لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثير القائم بالمؤثر محدثا ، وإذا كان التأثير محدثا فلا بد له من محدث ، وإحداث هذا التأثير تأثير ، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكنا ، وإذا كان ممكنا بطلت الحجة ، فظهر بطلانها على كل تقدير .

وصاحب الأربعين وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع . وهم يقولون بذلك ، والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل ، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث ، فإذا أجيبوا عنها بجواب مستقيم على كل قول كان خيرا من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به

إلا بعض طوائف أهل النظر ، وجمهور العقلاء يقولون : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع ، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجودياً معلوم بالضرورة ، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية . لئلا يلزم التسلسل .

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يُجَاب عنها بأمر نظري ، بل إن كان المدعى لكونها ضرورية أهل مذهب معين يمكن أنهم تواطؤوا على ذلك القول . وتلقاه بعضهم عن بعض ، أمكن فساد دعواهم ، وتبين أنها ليست ضرورية . وإن كان مما تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة ، التي تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها ؛ لم يمكن دفع مثل هذه ؛ فإنه لو دفعت الضروريات التي يقربها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر لم يمكن إقامة الحجة على مبطل . وهذا هو السفسطة التي لا يُنَاطَر أهلها إلا بالفعل . فكل مَنْ جَعَد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم التي لم ينقلها بعضهم عن بعض كان سوفسطائياً . فإذا ادعى المدعى أن التأثير أمر وجودي ، وذلك معلوم بالضرورة ، لم يُقَل له : بل هو عدمي ، لئلا يلزم التسلسل [فإن التسلسل] في الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم ، والقول بجوازه هو قول طوائف . كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعاني من أصحاب مَعمر بن عباد الذين يقولون : للخلق خلق إلى مالا نهاية . لكن هؤلاء يثبتون تسلسلاً في آن واحد . وهو تسلسل في تمام التأثير ، وهو باطل . وقول طوائف من أهل السنة والحديث كالذين يقولون : إن الحركة من لوازم الحياة . وكل حي متحرك ، والذين يقولون : إنه لم يزل متكهما إذا شاء . وغير هؤلاء .

فإذا كان فيه قولان فإما أن يكون جائزاً أو يكون العلم بامتناعه نظرياً خفياً .

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها في غير هذا الموضع .
 منها ما ذكرناه ، وهو أن يقال : التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء
 كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا ، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل .
 أو يقال : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان حدوثه
 بتأثير حادث ، وإن لزم التسلسل ، وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون
 تسلسل التأثير ، وهو يبطل الحجة ، فالحجة باطلة على التقديرين ، وهذا جواب
 مختصر جامع .

فإن الحجة مبناها على أنه لا بد للحوادث من تأثير وجودي ، فإن كان
 محدثا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، وإن كان قديما لزم قدم الأثر .

فيقال له : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة ؛ لإمكان حدوثه
 عن تأثير حادث ، وذلك عن تأثير حادث ، وهلم جرا . وامتناع التسلسل مقدمة
 من مقدمات الدليل ، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل . وإن كان التسلسل
 ممتنعا لزم أن تكون الحوادث حدثت عن تأثير وجودي ^(١) قديم ، وحينئذ فيمكن
 حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث عن تأثير قديم ، وهو المطلوب .

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضا كما تقدم التنبيه عليه ، حتى
 يظهر الجواب على كل تقدير ، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين ، إذ كان
 منهم من يقول : التأثير في الحوادث وجودي قديم ، ومنهم من يقول : هو أمر
 عديم ، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة ، والدهري بنى حجته على أنه
 لا بد من تأثير وجودي قديم ، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر .

فيجاء على كل تقدير ، فيقال : التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى
 وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودي ، وإن كان وجوديا - وتسلسل الحوادث
 ممكن - أمكن حدوثه بآثار متسلسلة ، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار ، وإن
 كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم : إما التأثير القديم ، وإما التأثير الحادث بالقدرة .

(١) في المطبوعة : حدثت من غير تأثير قديم .

أو بالقدرة والمشيئة القديمة ، وحينئذ فالحوادث مشهودة ، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث ، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة وأصل هذا الكلام أنا نشهد حدوث الحوادث ، فلا بد لها من محدث . هو المؤثر ، وإحداثه هو التأثير ؛ فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه ، وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث ، فيفتقر إلى تأثير حادث ، كما بنوا الأولى على أنه لا بد من سبب حادث . فأخذ المجتهد من مشكاة واحدة . وكلتاها مبناها على أن التسلسل في الآثار [ممتنع ، وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل في الآثار] القائلون بقدوم العالم ، والقائلون بحدوثه ، كما يجوز طوائف من أهل الملل ، أو أكثر أهل الملل .

فإذا أجيئوا على التقديرين . وقيل لهم : « إن كان التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وتلك ، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » كان هذا جوابا قاطعا ولكن لفظ « التسلسل » فيه إجمال واشتباه ، كما في لفظ « الدور » فإن الدور يراد به : الدور القبلي . وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء . ويراد به الدور المعنى الاقتراني . وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء . ومن أطلق امتناع الدور فراده الأول . أو هو غلط في الإطلاق .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في المؤثرات - وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل - وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يستعاذ بالله منه . وأمر بالانتهاء عنه ، وأن يقول القائل « آمنت بالله ورسوله » كما في الصحيحين عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يأتي الشيطان أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته » وفي رواية « لا يزال الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق

فمن خلق الله ؟ . قال : فبيننا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب ، فقالوا :
يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ قال : فأخذ حصي بكنفه فرماه
به ، ثم قال : قوموا ، قوموا ، صدق خليلي « وفي الصحيح أيضا عن أنس بن مالك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ■ قال الله : إن أمتك لا يزالون يسألون :
ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ ■

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقتزن به تسلسل آخر ، وهو التسلسل
في تمام الفعل والتأثير . وهو نوعان : تسلسل في جنس الفعل ■ وتسلسل في الفعل
المعين .

فالأول - مثل أن يقال : لا يفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئا معينا ،
أو لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا ، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء .
فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية ، بأن يقال : كل
الأمور المعتبرة في كونه فاعلا : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ■ وإن حدث فيها
شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره ، فالأمور المعتبرة
في حدوث ذلك الحادث : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن كانت محدثة
لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء .

وهذا جمع بين النقيضين ، وقد يسمى هذا دورا ■ ويسمى تسلسلا ■ وهذا
هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة .

وجوابه أن يقال : أتعني بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلا
أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين ؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل
شيء من العالم ؛ وأما الثاني : فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك
وغيره حادثا ■ ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل ■ بل يلزم
منه التسلسل المتعاقب في الآثار ■ وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث ، وقبل

ذلك الحادث حادث ، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين ، وعلى هذا فيجوز أن يكون كل مافي العالم حادثا . مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه . وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين ، أو في جنس الحوادث : أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره . وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر . وهلم جرا .

وهذا أيضا باطل بصرح العقل واتفاق العقلاء . وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير .

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث . وهلم جرا ، فهذا ممتنع . وهو من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة . وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث . وهلم جرا ، فهذا فيه قولان ، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه .

وكما أن التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير . يراد به التسلسل المتعاقب شيئا بعد شيء . ويراد به التسلسل المقارن شيئا مع شيء . فقولنا أيضا « إن المؤثر يستلزم أثره » يراد به شيان : قد يراد به أن يكون معه في الزمان ، كما تقوله الدهرية في قدم الأفلاك ، وقد يراد به أن يكون عقبه ، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء . وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم . والناس لهم في استلزام المؤثر أثره قولان .

فمن قال « إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث » فإنه يقول : المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه ، بل يجوز تراخيه ، ويقول : إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بمجرد قدرته التي لم تزل ، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل ، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب .

والقول الثاني أن المؤثر التام يستلزم أثره . لكن في معنى هذا الاستلزام

قولين :

أحدهما : أن يكون معه ، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر ؛ فهذا هو الذى تقوله المتفلسفة ، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء .
والثانى : أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر ، وهذا يقرُّ به جمهور العقلاء ، وهو يستلزم أن لا يكون فى العالم شىء قديم ، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه . فهو محدث .

وإن قيل ■ إنه لم يزل فاعلا ■ وإن قيل بدوام فاعليته : فذلك لا يناقض حدوث كل ماسواه ، بل هو مستلزم لحدوث كل ماسواه ؛ فإن كل مفعول فهو محدث ، فكل ماسواه مفعول ، فهو محدث مسبوق بالعدم . فإن المسبوق بغيره متبعا زمانيا لا يكون قديما ، والأثر المتعقب لزمان تمام التأثير ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس فى أجزاء الزمان شىء [قديم] وإن كان جنسه قديما ، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر ؛ فليس من التأثيرات تأثرا لعينه تأثير قديم ، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم .

فمن تدبر هذه الحقائق ■ وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس : تبين له مخارج أكابر النظار فى هذه المهامه التى تحار فيها الأبصار . والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين : إحداهما : أن الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به .

والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل ، وهو باطل ، وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين .

أما جواز التسلسل فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب فى الآثار شيئا بعد شىء فهم يقولون بجواز ذلك ، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثا كائنا بعد أن لم يكن كالفلك وغيره ، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله ■ [وحدث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله] .

وإن أرادوا التسلسل المقترن - وهو أنه لو حدث حادث للزم أن يحدث تمام تأثيره ، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر - فهذا باطل بصريح العقل ، وهم يوافقون على امتناعه .

وإن عنوا بالتسلسل أنه لو حدث مرجح مَّا للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء ، فهذا متناقض ، وهو ممتنع أيضاً .

فإذا قال القائل « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق ، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل ، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً ، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين . لكن ليس في هذا ما يقتضى صحة قولهم بقدم شيء من العالم ، بل هذا يقتضى حدوث كل ما سوى الله ، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء ، وكل مفعول يحدث مسبوق بعدم نفسه ، ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل [ولا يتقدم] على مفعوله بزمان . وهذا غلط بين لمن تصوره ، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء ، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال « إن السموات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة . ولم يكن في العالم من قال « إنها مفعولة وهي قديمة » إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول .

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلي يستلزم أثره - لهذا الاعتبار الذي يزعمون أن يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان - يوجب أن لا يحدث في العالم شيء ، وهو خلاف المشاهدة ! فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء . وهذه هي طرق العلم .

وإذن ، كان الممتنع إنما هو جواز التسلسل في أصل التأثير ، والتسلسل المقارن مطلقاً .

وأما التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء فهم مضرحون به ، معترفون بجوازه .

وقدم العالم ليس لازماً مستلزماً لجواز التسلسل . وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من السكلائية وغيرهم ، الذين وافقوهم على نفى الأفعال القائمة به ، أو نفى الصفات والأفعال . فقالوا لهم : أنتم قدرتم في الأزل ذاتاً معطلة عن الفعل ، فيمتنع أن يحدث عنها شيء ، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح .

فالطريق التي تقطع هؤلاء الفلاسفة أن يقال : إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة . وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنياً على حوادث قبله : إما معانٍ حادثة شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى . وإما أمور قائمة بذات الله تعالى ، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات . الذين يقولون : لم يزل متكليماً إذا شاء ، فعلاً لما يشاء ، وإما غير ذلك . كما قاله الأرموى وغيره .

وبالجملة فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة ، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السموات [والأرض] أزلية . وأن الله لم يخلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام . وهؤلاء الفلاسفة يبحثون بمجرد عقولهم ؛ فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات . ومن يقر بالسمع - كمن يقر بالشرائع منهم - فأى تقدير قدره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك .

وأما المقدمة الثانية - وهي ترجيح بلا مرجح - فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث ، وهي لهم ألزم . فإن الحوادث المتجددة تقتضى تجدد أسباب حادثة . فالحدوث أمر ضروري على كل تقدير . والذات القديمة المستلزمة لموجبها إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها في الأزل ، وهذا باطل بالضرورة والحس ، وإن توقف على غيرها . فذلك الغير إن كان قديماً أزلياً كان معها . فيلزم مقارنة الحوادث لها . وإن كان حادثاً فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث .

فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين نفاة الأفعال القائمة به : أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بغير محدث فاعل ، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها ؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً . لا هي ولا غيرها .

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم ، وأن ما ذكره من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه ، باعتبار كل واحدة من مقدمتي حجتهما .

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذبوا بآيات الله صم وبكم في الظلمات ، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النار كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله (٦٧ : ١٠) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وهذا مبسوط في موضع آخر . والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة ، كما نبين ذلك ، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم .

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه ، فلاكملوا الإيمان ولا الجهاد . وقد قال الله تعالى (٤٩ : ١٥) إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون) وقال تعالى (٣ : ٨١) وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه . قال : أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ؟ قالوا : أقررنا ، قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) قال ابن عباس : « ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق : لئن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه ،

وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته : لئن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهم أحياء
ليؤمننَّ به ولينصرنَّه ■

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه ■ ومن الإيمان
به : تصديقه في كل ما أخبر به ■ ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به
وألحد في أسماء الله وآياته .

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة
لأقاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد ، بل أخذوا ينظرون أقواما من الكفار
وأهل البدع الذين هم أبعد عن السنة منهم ، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به
الرسول ■ وهي لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول ■ فلا آمنوا بما جاء به الرسول
حق الإيمان . ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد ■ وأخذوا يقولون : إنه لا يمكن
الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار ■ والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه
من المعقولات ، وإن ما عارض هذه المعقولات من السمعية يجب رده تكذيبا أو
تأويلا أو تفويضا ؛ لأنها أصل السمعية ■ وإذا حقق الأمر عليهم وجِدَ الأمر
بالعكس ، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح
المتناقض لما ادعوه من العقلية .

ونبين أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول : لا يناقضه ولا يعارضه ،
وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة ، وينقطع الكفار ■ فتحصل مطابقة العقل
للسمع ■ وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد ، ويحصل بذلك
الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، واتباع صريح المعقول ■ والتمييز بين البينات
والشبهات .

وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة
من النصوص ، فوجدتها على نقيض قولهم أدلَّ منها على قولهم ، كاحتجاجهم على
نفي الرؤية بقوله تعالى (٦ : ١٣٠) لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبينت

أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية . وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها .

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى : (٢١ : ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه) بينت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى ؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث بعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم ، والحديث في لغة العرب العامة ليس هو الحديث في اصطلاح أهل الكلام ؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثا ، وما تقدم على غيره قديما ، وإن كان بعد أن لم يكن ، كقوله تعالى (٣٦ : ٣٩) كالعرجون القديم) وقوم تعالى عن إخوة يوسف (١٢ : ٩٥) تالله إنك لفي ضلالك القديم) وقوله تعالى (٤٦ : ١١) وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم) وقوله تعالى عن إبراهيم (٢٦ : ٧٥ ، ٧٦) أفأرى ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون) وكذلك استدلالهم بقوله « الأحد الصمد » على نفي علوه على الخلق ، وأمثال ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع .

ثم تبين لي مع ذلك أن المعقولات في هذا كالسمعيات ، وأن عامة ما يحتاج به النفاة من المعقولات هي أيضا على نقيض قولهم أدل منها على قولهم كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال ، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم . ونحو ذلك ، والمقصود هنا التنبيه . وإلا فالبسط له موضع آخر .

وعدة من نفي الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا ، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث ، ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال .

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله . ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا

تاما عقليا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفى الأفعال أونفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخنقاؤه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة ، كما قال تعالى في المنافقين (١٤٣ :) مذبذبين بين ذلك ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) وهذا موجود في كلام عامة هؤلاء الذين في كلامهم سنة وبدعة . ولا ريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أمورا .

ولكن الفلاسفة ترد عليهم أمورا ، وهم ينتصرون [على الفلاسفة] في غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم ، ولكن قد تقول الفلاسفة أمورا باطلة [من جنس العقليات] فيستطيون بها عليهم . وقد تقول الفلاسفة أمورا صحيحة موافقة للشرع فيردونها عليهم من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة . فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل ، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شك ، ويبقى العقلاء منهم في شك ، لا حصل لهؤلاء نور الهدى ولا لهؤلاء .

وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح ، والباطل بالحق . والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق . وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارض بحال . وأن المعقول الصريح مطابق للمعقول الصحيح .

وقد رأيت من هذا عجائب ، فقل أن رأيت بعد ذلك حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة قد انقدح لى وجه فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة من قد تفتن لفسادها وبينه .

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة . والعقول السليمة منطوية على الحق لولا المعارضات ؛ ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك ؛ لا لأننا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة

الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا التي يدعى إخوانهم أنها قطعية مع مخالفتها للشرعية . ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله مَنْ هو من أئمة المخالفين استأنست بذلك واطمأنت به ، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة ؛ فتتحل عقدة الإصرار والتصميم على التقليد .

فإن عامة الطوائف - وإن ادعوا العقلية - فجمهورهم مقلدون لرؤسهم ، فإذا رأوا الرؤس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد .

وقد رأيت الأثير الأبهري - وهو ممن يصفه هؤلاء المتأخرون بالخذق في الفلسفة والنظر ، ويقدمونه على الأرموى ، ويقولون : الأصهباني صاحب القواعد هو وغيره تلامذته - رأيت أنه قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها ، وكان ما أجاب به عن حججهم أولى بدين المسلمين ، كما ذكره الأرموى ، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره .

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح : قال : ثم قالوا « إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته : أى يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته ؛ لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات ، وجودية كانت أو عدمية ، أو لا تكون . والثاني باطل » وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره ، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة ، أو عدمها ، فذاته تتوقف على غيره ، وهو محال .

قال : وهذا ضعيف ، لأننا نقول : لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها ، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها .

قال : ثم قالوا : « إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم » فيلزم من دوامه أزلية العالم .

وهو ممتنع ، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة كل واحدة منها لم تستند

إلى الأخرى ، ثم تنتهى فى جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم ،
فلزم حدوثه .

قلت : فهذا الجواب خير من الذى ذكره الأرموى ، وذكر أنه باهر ،
والأرموى نقله من « المطالب العالية » للرازى ، فإنه ذكره . وقال : إنه هو
الجواب الباهر ، ووافقه عليه القشيرى المصرى ؛ فهذا أصح فى الشرع والعقل .
أما الشرع فإن هذا فيه قول بحدوث كل ماسوى الله ، وذلك القول فيه
إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى ، والفرق بين القولين معلوم عند أهل
الملل والشرائع .

وأما العقل فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة يحدث فيها
حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب ، وهذا يقتضى حدوث الحوادث
بلا محدث ؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يحز تأخر
شئ من معلوله عنه . بخلاف ما ذكره الأبهري ، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب
مستلزم لآثاره شيئاً بعد شئ ، وهذا متفق عليه بينهم ، فإنه ليس فيه إلا تسلسل
الآثار . والأبهري والأرموى وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار ، بل قول أولئك
يقتضى أن يكون الفلك هو رب مادونه . وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة
به المتعاقبة . وقول الأبهري يقتضى أن يكون الله هو رب العالمين . وهو محدث
لكل شئ مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة .

ولاريب أن قول أولئك فاسد فى العقل ، كما هو فاسد فى الشرع ؛ فإن الفلك
إذا كان ممكناً فجميع صفاته وحركاته ممكنة . ولا يترجح شئ من ذلك إلا بوجود
المرجح التام ؛ فالمرجح التام إن كان موجوداً فى الأزل لزم وجود مقتضاه فى الأزل .
ثم ذلك المرجح إن كان فى نفسه علة تامة لمعلوله . بحيث لا يتجدد به ولا منه شئ .
امتنع أن يصدر عنه شئ ، بعد أن لم يكن صادراً . لا فى الفلك ولا فى غير الفلك .
لادائم ولا منقطع . وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا . لاسيما .

مع اختلاف الحركات والمتحركات ، وإنه بسيط عندهم من كل وجه ، وهو في الأزل
علة تامة ، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات ، كما أن جميع المتحركات
الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب الحرك المنفصل عنها ؛ وهذا لأن حال
الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحاله حين أحدث ذلك المتقدم امتنع
تخصيص هذه الحال بالفصل دون هذه ، كما يقولون هم ذلك .

وإن قالوا « إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها ، أو لم
يمكن وجود الحوادث كلها في الأزل » فتأخر فيضه لتأخر استعداد القوابل .

قيل : هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل ،
مثل القوابل لأثر الشمس ؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل ،
فتسود وجوه القصارين ، وتبييض الثوب ، وترطب الفاكهة تارة ، وتجففها
أخرى ، ولهذا إنما قال سلفهم هذا في العقل الفعال . فقالوا : إنه يتأخر فيضه
على القوابل ؛ لتأخر استعداد القوابل بسبب الحركات الفلكية ؛ فالموجب
لاستعداد القوابل ليس هو الموجب للفيض عندهم .

وهذا قالوه لاعتقادهم وجود هذا العقل ، وهذا لا يستقيم في المبدع لكل
شيء الذي منه الإعداد ومنه الإمداد ، لا يتوقف فعله على غيره .

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول عاد السؤال جذعاً ، وقيل :
فلم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه ، دون غيره ؟ ولم جعل الحركة الفلكية
على هذا الوجه دون غيره ، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلاً ، لا طبيعة
ولا غيرها ؟ بل الموجب هو الفاعل دون الطبيعة . وليس له حقيقة في الخارج
مباينة للموجود في الخارج ، بل الباري هو المبدع للحقائق كلها .

ومن قال « إن للممكن ماهية مغايرة في الخارج للأعيان الموجودة في الخارج »
أو قال « إنه شيء ثابت في القدم » فلا يمكنه أن يقول : إن تلك المعدومات
أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض . مع أنها كلها ممكنة . إلا لأمر

آخر، مثل أن يقال : ما يمكن غير هذا ، وهذا هو الأصلح ، أو الأكمل والأفضل وبهذا تظهر حجة الله تعالى في قوله (١٣ : ٤ يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) فإنه دل بهذا على تفضيله بعض المخلوقات على بعض ، مع استوائها فيما تسوت فيه من الأسباب . كما قال في الآية الأخرى (٣٥ : ٢٧ ، ٢٨ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء . فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها . ومن الجبال جُدَدٌ بيضٌ وحُمْرٌ مختلف ألوانها . وغرايب سود . ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

فإذا قال القائل : إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحب والنوى .

قيل له : وتلك القوابل والأسباب هي أيضاً من فعله ، ليست من فعل غيره ، فهو الذي أعد القوابل ، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له . وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة . ومن كل شيء زوجين ؛ فبطل أن يكون واحداً بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له . لا يصدر عنه غيره . ولا يمكنه فعل شيء سواه . فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته ، ولهذا قال (٣٥ : ٢٨ إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

قال طائفة من السلف : العلماء به . فإن من جعله غير قادر على إحداث فعل ، ولا تغيير شيء من العالم ، بل قد لزمه مالا يمكنه مفارقتها : لم يخشَ ، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التي تفعل الآثار الأرضية عنده . أو ما كان نحو ذلك . ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله ، ولهذا إنما كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها ، ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام . وقال (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) قال تعالى (٦ : ٧٩ وحاجه قومه . قال : أتجاءونني في الله وقد هدان ؟ ولا أخاف ما تشركون به ، إلا أن يشاء ربي شيئاً ، وسع

ربى كل شيء علما ، أفلا تتذكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم
أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ؟ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم
تعلمون ؟) وقال تعالى (٦ : ٨١) الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم
الأمن وهم مهتدون) فإن المشركين يخافون المخلوقات من السكواكب وغيرها ،
وهم قد أشركوا بالله ، ولا يخافون الله إذا أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ،
وإنما يخشاه من عباده العلماء ، الذين يعلمون أنه على كل شيء قدير ، وأنه بكل
شيء عليم ، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى .

فإن قال قائل : فهم يقرّون بالعبادات ، ويقولون « ضجيج الأصوات في
هياكل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات » لا سيما
الإسلاميون منهم ، فإنهم يعظمون الأدعية والعبادات .

قيل : هم لا يقرّون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره ، وإنما
الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك ، لا بشيء آخر أصلا . وهم إذا قالوا « إن
النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية » فتؤثر في هَيُولَى العالم « كان هذا
عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب في الرى والشبع » لا يستلزم ذلك عندهم أمرا
يحدث من عند الله تعالى ، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغييره عندهم . وبطل أصل
قولهم ، وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم ، لاقتضاء طبيعة
الوجود ذلك ، كما يقولون : إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت ، والسبب
لكل الحوادث حركة الفلك . وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة ،
بل بالحركة وغيرها : إما لكون الحركة توجب امتزاجا تستعذبه الممتزجات ، لما
يفيى عليها من العقل الفعال ، أو لغير ذلك ؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك .
وحدوث جميع الحوادث ، إن كان الموجب لها علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها
شيء من معلولها امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث

صادرة عن هذه العلة ؛ لأن ذلك يقتضى تأخر كثير من معلولاتها . مع ما فيها من الاختلاف العظيم المنافي لبساطتها التي يسمونها الوحدة .
وقد بين في غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذى يقدرونه لا حقيقة له في الخارج أصلاً .

وإذا قيل « القوابل المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها » مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة « كان امتناع هذا ظاهراً ، بخلاف ما إذا قيل : إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة » وله تعالى شئون وأحوال ، كل يوم هو فى شأن ؛ فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل ، وأنه يحدث من أمره ما شاء .
وإذا طلب الفرق بينهما قيل : أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه التي لا يتوقف شيء من أحوالها على أمر مستغن عنها ، ولا يحتاج إليه .
وإذا كان واجباً بنفسه فما كان من لوازمه كان أيضاً واجباً لا يمكن عدمه ، بخلاف الممكن الذى ليس له من نفسه وجود .

فإنه إذا قيل : اختلف فعل الفاعل ، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه ، قيل : فهو أيضاً الفاعل للقابل المختلف الحادث . فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف فى فعله ، ولا حدوث لشيء من أفعاله ؟ .
والأبهري قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام .
وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة ، فقال :

« فصل - فى ذكر الطرائق التي سلكها الإمام - يعنى أبا عبد الله الرازى -
فى كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين ، وكيفية الاعتراض عليها .

أما الطريقة التي سلكها لحدوث العالم فمن وجهين :
أحدهما : أن العالم ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو حادث ، لأن تأثير المؤثر فيه إما أن يكون حال الوجود ، أو حال العدم ، أو لا حال الوجود ولا حال العدم .

والأول باطل ؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجادا للوجود وتحصيلا للحاصل وهو محال ، والثاني محال ؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود والعدم وهو محال ؛ فيلزم أن يكون : لا حال الوجود ولا حال العدم ، فيكون حال الحدوث ، فكل ماله مؤثر فهو حادث .

الثاني : أن الأجسام لو كانت أزلية فيما أن تكون متحركة في الأزل أو ساكنة ، والقسمان باطلان ؛ أما الأول فلوجوه :

أحدها : أنه لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد ؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضي عدم المسبوقية بالغير ؛ فيلزم الجمع ضرورة .

الثاني : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزليا . هذا خلف .

الثالث : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء مالا نهاية له ، وهو محال ، والموقوف على المحال محال .

الرابع : أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان : إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية ، والثانية من الحركة التي وقعت من أمس إلى غير النهاية ، فالجملة الثانية ، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يصدق كانت متناهية ، فالجملة الأولى أيضاً متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وأما الثاني فلا أنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة ؛ لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزليا أو حادثا ؛ لا جاز أن يكون حادثا ، وإلا لكان السكون حادثا ، وقد فرض أزليا ، هذا خلف ؛ فتعين أن يكون أزليا ؛ فيلزم من دوامه دوام السكون ، فتمتنع الحركة على الأجسام ، وأنها ممكنة عليها ، لأن الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد

جوانبها ما يصح على الآخر ، فيصح أن يصير يمينها يساراً ويسارها يميناً ، فيصح عليها الحركة ، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط ، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق ، وكانت قابلة للحركة ، هذا خلف .

قال الأبهري : الاعتراض « قوله بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود ، أو حالة العدم ، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم » قلنا : لم لا يجوز أن يكون حال الوجود ؟ .

وقوله « التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجوداً ثانياً ، وليس كذلك ، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر . وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر ، والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم ، لاستحالة الوسطة بين الوجود والعدم ، والثاني كاذب ؛ لأن التأثير حالة العدم يقتضى الجمع بين الوجود والعدم ، وهو محال .

قال : أما قوله « الأجسام لو كانت أزلية : فإما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل » .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون متحركة ؟ .

قوله « يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد » . قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم .

فإن قال « إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير مسبوقة بالغير ، لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقة بغير ، لأنها تغير وانتقال ، فتقتضى المسبوقية بالغير » فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة » .

قلنا : إذا ادعيتم ذلك فنقول : لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية . ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً . ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة ؟ ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية ، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبقة بالغير .

قلت : هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضع : أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال .

وأما قوله « لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث »

قلنا : نعم ، ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؟ .

قوله « لولم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً » .

قلنا : لا نسلم . وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازماً للجسم ،

وليس كذلك ، بل قبل كل حركة حركة ، لا إلى أول [إلى ما لانهاية] .

قلت : هذا من نمط الذي قبله . فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث .

لا عين الحادث .

قوله « لو كانت حادثة في الأزل لكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء

مالا لانهاية له »

قلنا : لا نسلم . بل يكون الحادث اليومي مسبوقاً بحدوث لا أول لها . ولم

قلتم : إن ذلك غير جائز ؟ .

قلت : مضمونه أن يكون موقوفاً على انقضاء مالا ابتداء له . ولا أول له .

وهو لانهاية له من الطرف الأول ، لكن له نهاية من الطرف الآخر .

قوله « لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان . إحداهما : من الحركة

اليومية . والثانية : من الحركة التي وقعت في أمس » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود .

قلت : هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين . ولكن يقال
التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يمكن تقدير التطبيق بين
معدومين لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعاً في الوجود ، فالمطبق بينهما إما أن يكونا
مقدرين في الأذهان لا يوجدان في الأعيان بحال كالأعداد المجردة عن المعدودات ،
أو معدومين منتظرين كالمستقبلات ، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة .
أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة .

ويجاب عن هذا بجواب ثان ، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحداها على
الأخرى مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر ، هما متفاضلتان
في الطرف الواحد . وتنطبق إحداها على الأخرى في الطرف الآخر . فلا يصدق
ثبوت مطابقة إحداها للأخرى مطلقاً ، ولا نفي المطابقة مطلقاً . بل يصدق ثبوت
الانطباق من أحد الطرفين وانتفاؤه من الآخر ، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل
الناقص ، ولا يكونان متناهيين .

وإذا قال القائل : نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا ، فإن استويا
لزم أن يكون الزائد مثل الناقص ، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها ، والشئ مع
عدم غيره كهو مع وجوده . وإن تفاضلا لزم أن يكون مالا يتناهى بعضه
متفاضلا .

قيل : التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما ممتنع . وفرض الممتنع
قد يلزمه حكم ممتنع ؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على
الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً ؛ فإنه يمتنع أن يطابق هذا
فإن الجملتين متفاضلتان . ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء .
وإذا قال القائل : أنا أقدر المطابقة في الذهن وإن كانت ممتنعة في الخارج .
قيل له : فقد قدرت في الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر
من الطرف الواحد ، ومساويا له من الطرف الآخر . ومعلوم أنك إذا قدرت هذا

لم يكن تفاضلها ممتنعاً ، بل كان الواجب هو التفاضل . ودليلك مبني على تقدير التطبيق ؛ فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى ، وكل من المقدمتين باطل . فإن قدرت تطبيقها صحيحاً عدلياً فهو باطل . وإن قدرته وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل في ذاك ممتنعاً ، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلاً ممنوع . بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل من جهة التفاضل ، ولا يستلزم التفاضل من الجهة الأخرى .

قال الأبهري : وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل ولما لم لا يجوز أن تكون ساكنة ؟

قوله « بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً »

قلنا : فلم قلتم بأنه لو كان أزلياً للزم دوام السكون ؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفاً على شرط عدمي أزلي ؟ والعدمي الأزلي جائز الزوال ، فإذا زال الشرط زال السكون .

قلت : لقائل أن يقول : العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث ، والقول فيه كالقول في غيره ، بل لا يزول إلا بسبب حادث ، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون . وهو يقول : المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم . وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول . لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم .

فيقال : إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه كان المقتضى لحركته مجوزاً لحدوث العالم ، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة . ولا يصحح حجة أن الجسم الأزلي يمتنع تحريكه فيما بعد .

وأيضاً فإن ههنا بحثاً آخر ، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك ؟ وفيه قولان معروفان ، فإذا كان عدمياً لم يفتقر إلى سبب .

قال: وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالاختيار فمن وجهين :
أحدهما : أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم ، فيلزم إما
قدم العالم ، وإما حدوث الباري تعالى .

الثاني: أنه لو كان موجبا بالذات لما حصل تغير في العالم ، لأنه يلزم من دوامه
دوام معلوله ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح ، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول
معلوله ، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات .

قال الأبهري « الاعتراض : أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف ، وأما
الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها ، وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات
لازم دوام معلولاته ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام ، وهذا
لأن من جملة معلولاته الحركة ، وهي غير قابلة للبقاء » .
ولقائل أن يقول : اعتراض الأبهري هنا ضعيف .

أما الأول فيقال : هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف ، لكن لا يلزم
من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول ، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على
القدم ، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم ، ولا دليل لهم عليه ،
كان قولهم أيضاً لا دليل عليه .

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان
انتفاء لازم القدم ، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي
ذكر وجهين ، وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثاني قوى ، وهو قوله « لو كان
موجبا بالذات ما حصل تغير في العالم » .

وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم
معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور ، وإن
كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني ، وإنما قصد إفساد
القسم الأول .

فقال : إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازماً لها ،
ومعلول معلولها لازماً ، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون
هناك شيء محدث ، فلا يحصل في العالم تغير .
وأما قول المعارض « إنما يلزم أن لو كانت جميع معلولاته قابلة للقدم »
والحركة لا تقبله .

فيقال : هذا الاعتراض باطل لوجوه :

أحدها : أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل
البقاء وهو الحركة والحوادث تحدث بسببه جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث
يقوم بها ، وتكون كل الأمور المباشرة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث كما قد
ذكره الأبهري نفسه في الإرادات المتعاقبة . وقال : يجوز أن يكون للبارئ
إرادات حادثة ، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى ، ثم تنتهي في جانب
النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم ، فيلزم حدوثه . وإذا كان هذا جائزاً
امتنع أن يكون موجباً بذاته بمعنى أنه يستلزم موجباته . بل يجوز مع هذا أن
يتأخر عنه موجباته ؛ وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً . وليس هذا هو الموجب
بذاته في هذا الاصطلاح الذي تكلم به الرازي ، وأراد به إفساد قول الفلاسفة
الدهرية . فإن الموجب بذاته في هذا الاصطلاح الذي بينه وبينهم هو العلة التامة
التي تستلزم معلولها .

الوجه الثاني - أن يقال : إن أردتم بالموجب بالذات ما يستلزم معلوله ؛ فالتغيرات
التي في العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار ، وإن أردتم بالموجب بالذات ما قد
تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، فينبئ إذا وافقكم
المنازعون على تسميته موجباً بالذات لم يكن في ذلك ما ينافي أن تكون مفعولاته
تحدث شيئاً بعد شيء . ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث
المتأخرة ، فبطل قولكم .

الوجه الثالث : ذلك المعلول الذى لا يقبل الدوام كحركة الفلك : هل البارى موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط ، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر ؟ فإن قيل بالأول ، لزم قدم الحركات المتعاقبة ، وأن تكون قابلة للدوام ، وهو ممتنع .

وإن قيل بالثانى ، قيل : فإيجابه لما تأخر من هذه الحركة إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط لزم تقدمه لتقدم الموجب الذى لا يقف تأثيره على شرط ، وهو ممتنع .

وإن قيل : بل إيجابه للجزء الثانى مشروط بحدوث الجزء الأول وهلم جراً : كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله ، وهو ليس علة تامة لشيء من تلك الأجزاء ، فيجب أن لا يحصل شيء منها ، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلاً وأبداً . وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات ، فليس هو في شيء من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث ؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطاً بحادث لم يحدثه . والقول فى ذلك الحادث الذى هو شرط كالقول فى الحادث الذى هو مشروط ، فإذا لم يكن محدثاً للأول فلا يكون محدثاً للثانى . فلا يكون محدثاً لشيء من الحوادث على قولهم « هو علة تامة » وهو المطلوب . فإنه لو قال « لو كان موجباً بذاته لما حصل فى العالم شيء من التغير » وهذا يهدم قولهم ؛ فإنهم بين أمرين : إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته ، أو يقولوا : معلولاته مقارنة له . فأما جمعهم بين كونه علة تامة فى الأزل وبين كون المعلول يوجد شيئاً فشيئاً ، فجمع بين الضدين .

فإن العلة التامة : هى التى تستلزم معلولها لا يتأخر عنها معلولها ، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها ، وهم يقولون : إنه فى كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه . بل فعله مشروط بأمر متقدم ، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم . فلا يكون علة تامة لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر ؛ فلا بد للحوادث من مقتضى آخر .

وهذا لا يرد على من يقول « أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال متعاقبة » فإنه لا يقول : هو موجب بنفسه للممكنات ، ولا يقول : هو في الأزل علة تامة لها . بل يقول : ليس بعلة أصلاً لشيء من مخلوقاته . بل فعلها بمشيئته وقدرته . إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول ، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة ، وليس هو موجباً بذاته لشيء من تلك الأفعال ، ولا المفعولات بها ، ولا يلزم من ذلك لا قدم شيء من الأفعال بعينه ، ولا قدم شيء من المفعولات بعينه . لا فلك ولا غيره ، والحوادث جميعها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئاً بعد شيء . بأفعاله الحادثة شيئاً بعد شيء ؛ فكل يوم هو في شأن . بخلاف ما إذا قالوا « هو علة تامة مستلزمة لمعلولها » وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئاً فشيئاً ، فإن هذا جمع بين المتنافيين . بمنزلة من قال : معلوله مقارن له ، معلوله ليس مقارناً له . وإذا قالوا : هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية ، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة . بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث . قيل : هذا حقيقة قولكم . وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشيء من الحوادث ، لا الأول ولا الثاني ، لا بوسط ولا بغير وسط ، وهو المطلوب . فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين التقيضين . ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجباً للعالم بذاته . لأنهم يقولون : إن العالم لا قيام له بدون الحركة . وإنها صورته التي لولا هي لبطل ، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعاً ، وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعاً : لم يكن موجباً لا للعالم ولا للحركة ؛ فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه ، وإبداع شرطه ممتنع على أصلهم . فإذا ن إبداعه ممتنع . وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل يقوم بذاته أصلاً . ولا يتجدد منه شيء . ولا فيه شيء أصلاً ، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلاً .

ثم قالوا : الحوادث كلها صادرة عنه ، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة

عنه . وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال في أمور ممكنة عن شيء لا يحدث عنه ولا فيه شيء على أصلهم ؟ .

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون: إن الأول محرك للعالم حركة الشوق . كتحرريك المحبوب لمحبه ، والإمام المقتدى به للمؤتم المقتدى به ، وبهذا أثبتوه . وجعلوه علة للعالم ، حيث قالوا : إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية . والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذي يحرك المرید حركة اشتياق ، فالبارى عندهم علة بهذا الاعتبار ، وهو بهذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها ، لكن هو شرط في حصول حركاتها . وعلى هذا القول فقد يقال : العالم قديم واجب بنفسه ، بل هم يعرضون بذلك ، والأول الذي هو المحبوب واجب قديم بنفسه ، كما يقول آخرون منهم . بل العالم واجب قديم بنفسه ، وليس هناك علة محبوبة بحركة له بالشوق خارجة عن العالم . وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة في واجب بنفسه . وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلاً للحوادث والحركات ، لم يكن معهم ما يبطون به كون الأول كذلك ؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات ، وهم يعترفون بذلك ، وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسماً عند أرسطو وأتباعه . ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية ، بناء على أن الجسم مقناه . فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية .

هذه الحجة عمدتهم ، وهي مغلطية من أفسد الحجج ، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، وبين ما لا يتناهى في المقدار . والنزاع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تنهاى ، ليس هو في كونه في نفسه ذا قدر لا تنهاى ، فأين هذا من هذا ؟ وهذا مبسوط في موضع آخر .

ويقال لهم : حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء : إما أن يكون ممكناً . وإما أن يكون ممتنعاً ؛ فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن

الأول بدون حدوث شيء كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكلائية وغيرهم ، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء ، وهذا أفسد .

وإذا قالوا : أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل .

قيل : وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل ، وإذا قلتم لهم : كيف يحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة ؟

قالوا لكم : فكيف تحدث الحوادث دائماً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة ؟ بل بدون وجود ذلك ، وأنتم تقولون : يحدث للفلك تصورات وإرادات ، وهى سبب الحركات المتعاقبة ، فما السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث ، ولم يحدث شيء أصلاً يوجب حدوثها ؟ .

ولو قال قائل : الإنسان دائماً يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون سبب حادث ، ولا يحدثها يحدث أصلاً ، ألم يكن ذلك ممتنعاً ؟ .
فإن قيل : بإحداثه للأول استعان على إحداث الثانى .

قيل : فما الموجب لإحداثه الأول ، وهو لم يزل فى إحداث إذا قدر أزلياً لم يكن هناك أول ، بل لم يزل فى إحداث .

فإن قيل : تلك الحوادث التى للإنسان صدرت عن العقل الفعال بدون سبب حادث .

قيل : فالعقل الفعال دائم الفيض عندهم ، فلم خص هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت ؟ .

قالوا : لعدم استعداد القوابل ، فإذا استعد الإنسان للفيض أفاض عليه واهب الصور .

فإذا قيل لهم : فما الموجب لحدوث الاستعداد ؟ .

قالوا : ما يحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية ، فلا يحملون العقل الفعال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد ، بل يحملون ذلك على تحركات خارجة عنه وعن إفاضته .

فإن قالوا مثل هذا في الأول لزم أن يكون المحدث لشروط الفيض غيره ، وشبهوه بالعقل في كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض ، لكن الفعال تحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شيء عندهم ، أما الأول فلا يحدث عنه شيء ، بل معلوله لازم له ، فهو أنقص رتبة في الإحداث عندهم من الفعال وإن قالوا : بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئاً .

قيل : أنتم قلتم في الفعال « إنه دائم الفيض ، لا ينحصر من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض » فالأول إذا خص وقتاً دون وقت من تلقاء نفسه بشيء لم يكن فياضاً بل كان الفيض أجود منه ، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له في الفعل ، كما في الفيض .

فهم بين أمرين : إما أن يجعلوه عاجزاً عن الانفراد بالإحداث كالفعال ، بل أدنى منه ، وإما أن يجعلوه بخيلاً لا فياضاً ، فيكون الفعال أجود منه .

وأيضاً فإذا قالوا : إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه ، وفاعل تام في الأزل لمفعوله ، فجعلوا ما سواه معلوله ومفعوله وموجبه ، وإن كان بعض ذلك بوسط ، كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول ، فإن الموجب التام والعلة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل : يجوز تراخي المسكون عنه ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، وإما أن يقول : هو مستلزم له .

فإن قيل بالأول أمكن تراخي المفعولات كلها ، وبطل قولهم بوجوب قدم شيء من العالم ، بل يمتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة الكون للمكون .

وإن قيل بالثاني فلا يخلو : إما أن يقال : يجب اقتران مفعوله به في الزمان .
بحيث يكون معه لا يكون عقب تكوينه ، وإما أن يقال : بل كون السكائن
إنما يكون عقب تكوين المكون .

فإن قالوا بالأول كما يدعونه لزمهم أن لا يحدث في العالم شيء ، وهو خلاف
الحس والمشاهدة .

وإن قالوا بالثاني لزم أن يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سببقا زمانيا ، فلا
يكون شيء من العالم قديما أزليا معه . وهو المطلوب .

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله في الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه
له . فافتقاره به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أولى .

فتبين أنه يمتنع قدم شيء من العالم على كل تقدير . وهذا يبين لمن تصوّره
تصوّراً تاماً .

ولكن وقع اللبس والضلال في هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة .
ومن وافقهم من أهل الكلام . لما ادعوا ما يمتنع في صريح العقل عند هؤلاء . من
كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره والحوادث تحدث بدون سبب حادث . قرّ هؤلاء
إلى أن جعلوا المؤثر يقترب به أثره ، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، ولم
يحققوا واحداً من الأمرين . بل كان قولهم أشد فساداً وتناقضاً من قول أولئك
المتكلمين ؛ فإن كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيان :

أحدهما : أن يكون الأثر المكون المفعول المصنوع مقارناً للمؤثر ولتأثيره في
الزمن . بحيث لا يتأخر عنه تأخراً زمانياً بوجه من الوجوه ، وهذا مما يعرف بجمهور
العقلاء بصريح العقل أنه باطل في كل شيء ، فليس معهم في العالم مؤثر تام يكون
زمنه زمن أثره . ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير . بل
إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلاً به كأجزاء الزمان
والحركة الحادثة شيئاً بعد شيء . وإن كان ذلك متصلاً . أما كون الجزء الثاني

من الزمان والحركة مقارناً للجزء الأول في الزمن فهذا مما يعلم فساد بصريح العقل .
وهذا معلوم في جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية ، وما صار مؤثراً بالشرع وغير الشرع
فإذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق ، ولعبده : أنت حر ، فالطلاق والعتاق
لا يقع مع التكلم بالعتق والإعتاق ، وإنما يقع عقب ذلك .

وإذا قال « إذا طلقت فلانة ففلانة طالق » لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق
الأولى ، لأمع تطبيق الأولى في الزمان ، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً
وحديثاً ، ولكن شِرْذِمَةٌ من المتأخرين الذين استنزل هؤلاء عقولهم ظنوا أن
الطلاق يكون مع التكلم في الزمان ، وهذا غلط عند عامة العلماء .
وكذلك إذا قال « إذا مت فأنت حر » فالمدبر يعتق عقب موت سيده ،
لأمع موت سيده .

وهكذا في الأمور الحسية ، إذا قال « كسرت الإناء فانكسر » و « قطعت
الحبل فانقطع » فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع
القاطع ، ولهذا إذا لم يكن الحبل قابلاً قيل « قطعته فلم ينقطع » وكسرت فلم
ينكسر » كما يقال : علمته فلم يتعلم ، ولفظ « التعليم ، والقطع ، والكسر »
ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذي يستلزم أثره ، فهذا كالعلة التامة التي تستلزم
معلولها لا تقبل التخصيص ، ويراد به المقتضى الموجب المتوقف اقتضاؤه على
شروط ، فهذا قد يتخلف عنه موجه .

ومن هذا الباب قوله تعالى (٢ : ٢ هدى المتقين) وقوله (٧٩ : ٤٥ إنما
أنت منذر من يخشاها) وقوله (٣٦ : ١١ إنما تنذر من اتبع الذكركر) فالمراد به
الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء ، وهو المطلوب في قوله (اهدنا الصراط المستقيم)
وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذر وحذره مما أنذر به من العذاب ، وهذا
بخلاف قوله (٤١ : ١٧ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) فالمراد
به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء ، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع .

وهكذا إذا قيل : هو موجب بذاته ، أو علة ، ونحو ذلك ، إن أريد بذلك :
أنه موجب ما يوجبه من معقولاته بمشيئته وقدرته في الوقت الذي شاء كونه فيه ،
فهذا حق ، ولا منافاة بين كونه موجباً وفاعلاً بالاختيار على هذا التفسير .
وإن أريد به أنه موجب بذات عَرِيَّة عن الصفات ، أو موجب تام لمعلول
مقارن له - وهذا قول هؤلاء - وكل من الأمرين باطل .

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات ، وقامت الدلائل
اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للمؤثر وتأثيره في الزمان ، ولو كان فاعلاً بدون
مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية ، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته ؟ فإن هذا
مما يظهر للعقل امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال ،
فمن تصور هذه الأمور تصوراً تاماً علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم
شيء قديم ، وهو المطلوب .

فإن قال قائل : المنازعون لنا الذين يقولون : لم يزل متكاملاً إذا شاء ، أو لم
يزل فاعلاً إذا شاء ، أو لم تزل الإرادات والكلمات تقوم بذاته شيئاً بعد شيء ،
ونحو ذلك ، هم يقولون بحدوث الحوادث في ذاته شيئاً بعد شيء . فنحن نقول
بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئاً بعد شيء ، إما حدوث تصورات وإرادات
في النفس الفلكية ، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة ، فلم كان قولنا ممتنعاً
وقولهم ممكناً ؟ .

قيل لهم : أنتم قلتم : إنه مؤثر تام ، أو علة تامة في الأزل ، فلزمكم أن
لا يتأخر عنه شيء من آثاره ، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط ، فإذا
قلتم : صدر عنه عقل - مثلاً - والعقل أوجب نفساً فلكية وفلكاً ، أو ما قلتم .
قيل لكم : المعلول الأول إن كان تاماً من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه
شيء ؛ فهو أزلي كان معلوله العقل معه أزلياً ؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة

في الأزل فيلزم أن يكون معلوله معه أزلياً ، وهكذا معلول المعلول ، وهلم جراً .
وإذا قلتم : الحركة لا تقبل البقاء .

قيل لكم : فيمتنع أن يكون لها موجب تام في الأزل . بل يكون الموجب لها غير تام في الأزل . بل صار موجباً بعد أن لم يكن موجباً . وحدوث كونه موجباً يمتنع أن يتوقف على أثر غيره . إذ ليس هناك موجب غيره . ويمتنع أن يحدث تمام إيجابه منه . لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها في الأزل . فذلك التمام : إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً . وهلم جراً ، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث بدون سبب حادث . وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب . فأنتم بين أمرين ، أيهما قلتموه بطل قولكم . إن قلتم « إنه علة تامة في الأزل » لزم أن لا يتأخر عنه معلوله . وإن قلتم « ليس بعلة تامة » لزم أن يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث ؛ فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب . وأيهما كان بطل قولكم ؛ فإنه إذا بطل كونه علة تامة في الأزل امتنع قدم شيء من العالم ؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجبتكم . وجاز حدوث كل ما سواه .

وإذا قلتم « هو علة تامة للفلك دون حركاته » قيل لكم : هو علة للفلك ولحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شيء ، فهل كانت علة تامة لهذه الحركات في الأزل ، أم حدث تمام كونه علة لها شيئاً بعد شيء ؟ .

فإن قلتم « هو علة تامة في الأزل » لزمكم إما مقارنتها كلها له في الأزل ، وإما تخلف المعلول عن علته التامة . وكلاهما يبطل قولكم .

وإن قلتم « حدث تمام كونه علة للحركة حركة منها » قيل لكم : فحدث التمام قد حدث عنكم بدون سبب حادث . وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب ، وهذا أمر بين لمن تصوّره تصوّراً تاماً . ليس لهم حيلة في دفعه .
وأما الذين يقولون « إنه لم يزل متكلاً إذا شاء ، أو فاعلاً بمشيئته ، وإنه

يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئاً بعد شيء . « فهو لاء لا يحملونه في الأزل قط علة تامة ، ولا موجباً تاماً ، ولا يقولون : إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل ، بل عندهم كون الشيء مفعولاً ومصنوعاً مع كونه أزلياً جَمْعُ بين النقيضين ؛ وإذا امتنع كونُ المفعول الذي هو الأثر المكون أزلياً امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديماً أزلياً ، فامتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء ، ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئاً بعد شيء . » وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول ، كما قال تعالى (٨٢ : ٣٦) إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فكلمة كَوْن الشيء كَوْنُهُ فحصل المكون عقب تكوينه . وهكذا الأمر دائماً ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً في الأزل . بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ . وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق ، لامع ذلك في الزمان . فآين هذا القول من قولكم ؟ !

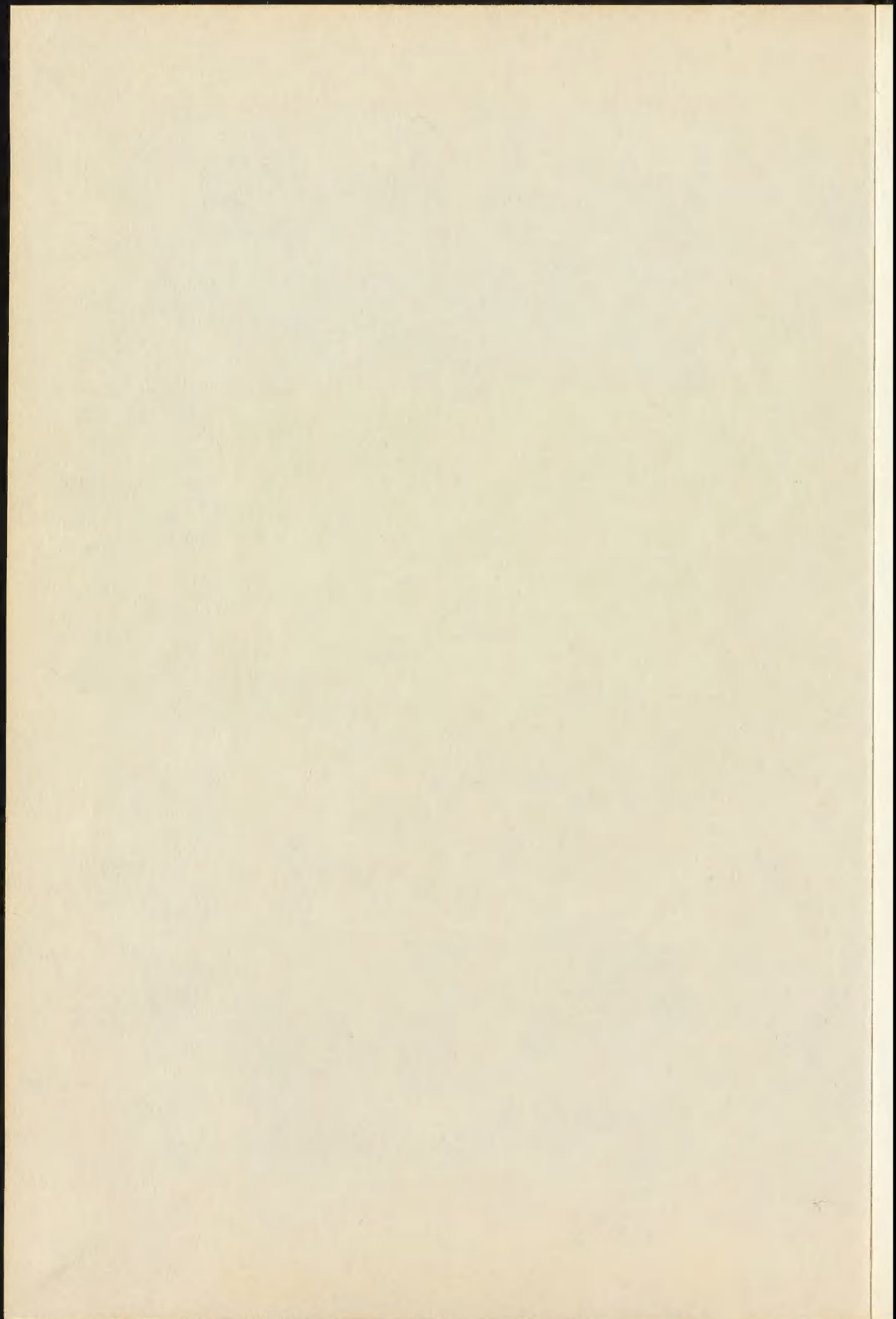
تم الجزء الأول من « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » ويليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى . وأوله « فصل - ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى - إلخ » .

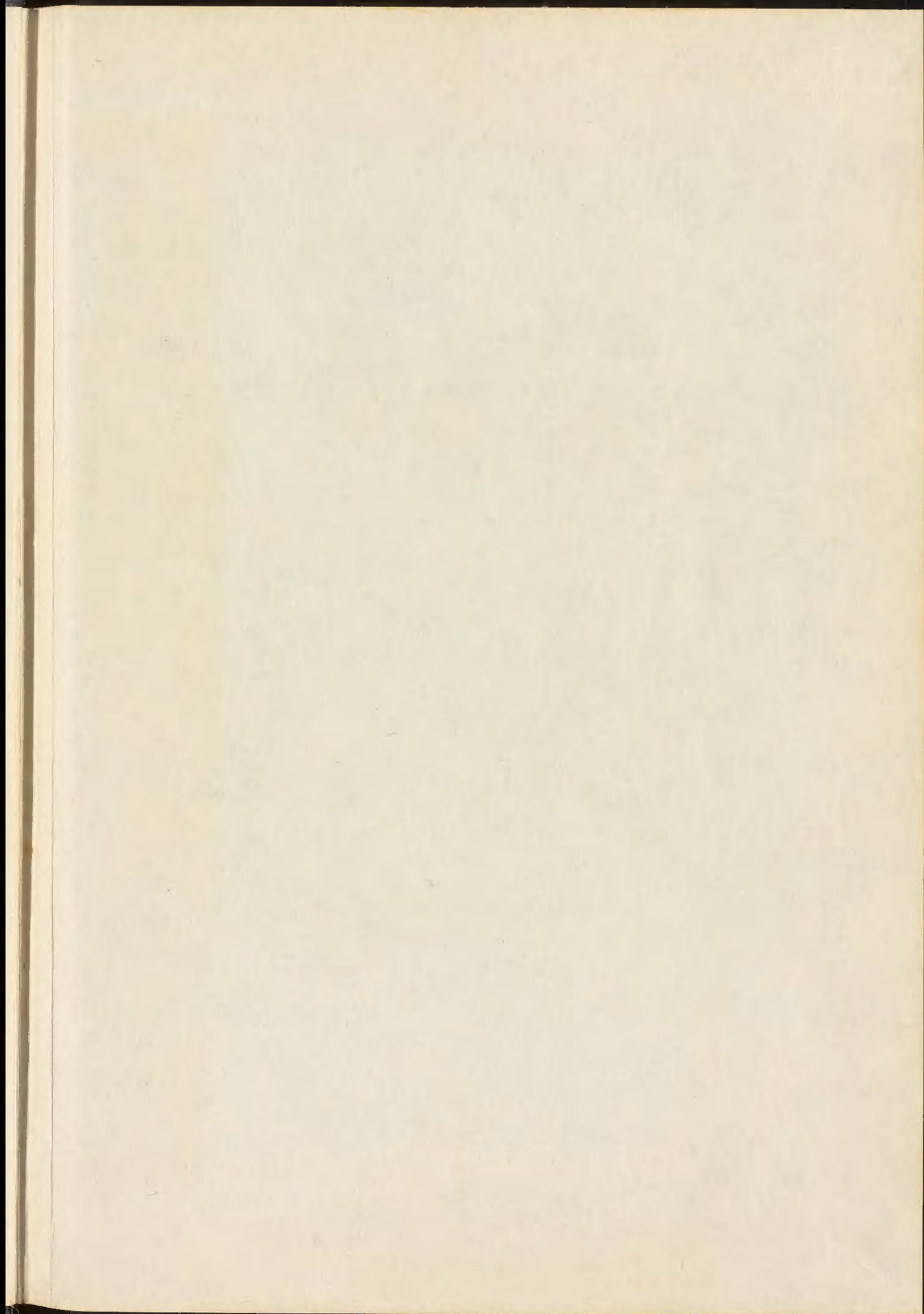
نسأل الله تعالى أن يوفق إلى إكمال « بمنه وفضله » .











COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759082

DATE DUE

DATE DUE

02789663

ENTRY

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE.
A TWO DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MISLATION OF THIS CARD.

6 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
PRINTED IN U.S.A.

02789663

BP 160
.125 V1

1971

